HET MISSIEWERK

NEDERLANDS TIJDSCHRIFT
VOOR
MISSIEWETENSCHAP

UITGEGEVEN DOOR
DE PRIESTERMISSIEBOND
IN NEDERLAND

onder hoofdredactie van
MGR. DR. ALPH. MULDERS
directeur van het Missiologisch Instituut
van de R. K. Universiteit
te Nijmegen

★

Vijf en dertigste jaargang
1956

ADMINISTRATIE:
Laan Copes van Cattenburch 127, 's-Gravenhage

DRUK EN EXPEDITIE:
Nederlandse Boekdruk Inrichting, N.V. 's-Hertogenbosch

DR. ALPH. MULDERS

ROMEINSE DOCUMENTEN EN BESTUURSMAATREGELEN BETREFFENDE DE MISSIE UIT HET JAAR 1955

In onze jaarlijkse bijdrage tot de missiografie, welke thans voor de vijfde maal verschijnt, hebben we wederom op de eerste plaats een chronologische lijst samengesteld van officiële documenten van Rome betreffende de missie uit het jaar 1955, ingedeeld in verschillende categorieën; we voegen hieraan telkens de vindplaats in de Acta Apostolicae Sedis toe.

In verband met het feit, dat dit „Commentarium officiale" de documenten gewoonlijk pas geruime tijd na datum en niet in chronologische volgorde publiceert, werden in deze lijst ook nog enkele documenten uit het vorig jaar opgenomen, voor zover deze nl. de vorige maal (H.M. 1955, blz. 2-11) nog niet konden worden vermeld of waarvoor althans nog niet naar de A.A.S. kon worden verwezen.

Op de tweede plaats geven we een overzicht van de oprichting, resp. afsplitsing van nieuwe kerkelijke territoria, van de verheffing van bepaalde missiegebieden tot een hogere rang, van de benoemingen van kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders (apostolische internuntii, delegaten, bisschoppen, vicarissen, prefecten, administratoren enz.), van de naamsveranderingen en grenswijzigingen der missiegebieden, enz.

Terwijl de meeste door ons gebezigde afkortingen bekend verondersteld mogen worden, vermelden we hier nog de betekenis van enkele minder bekende: C.M.M. = Congregatie der Missionarissen van Mariannhill; I.M.C. = Instituut der Missiën van de Consolata te Turijn; M. E. Burgos = Seminarie voor de Vreemde Missiën te Burgos; M.E.P. = Seminarie voor de Vreemde Missiën te Parijs; M.E.S.Patr. = Vreemde Missiën van de H. Patricius; M.S. = Missionarissen van O.L. Vrouw van La Salette; M.S.F.S. = Missionarissen van de H. Franciscus van Sales van Annecy; O.R.S.A. = Augustijner-Recollecten van de H. Augustinus; O.S.M. = Orde der Servieten van Maria; P.I.M.E. = Pauselijk Instituut van de H.H. Petrus en Paulus en van de H.H. Ambrosius en Carolus voor de Vreemde Missiën te Milaan; S.S.C. = Sociëteit van de H. Columbanus voor de Chinese missies.

ACTA PII P.P. XII

EPISTULAE ENCYCLICAE

7 Octobris 1954. — *Ad Sinarum Gentem.* — Ad Venerabiles Fratres ac dilectos filios Archiepiscopos, Episcopos aliosque locorum Ordinarios ceterumque clerum ac populum Sinarum, pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: paterna impertiuntur hortamenta in praesentibus rerum angustiis. A.A.S. 47 (1955) 5-14.

LITTERAE DECRETALES

13 Junii 1954. — *Martyrum sanguine.* — Beato Petro Aloisio Chanel, martyri, Sanctorum honores decernuntur. A.A.S. 47 (1955) 161-175.

CONSTITUTIONES APOSTOLICAE

30 Julii 1954. — Caronensis (Tucupitensis). *Crescit in dies.* — E Vicariatu Apostolico Caronensi quaedam regio separatur, quae in novi Vicariatus formam redigitur, „Tucupitensis" appellandi. A.A.S. 47 (1955) 52.

12 Novembris 1954. — Perthensis (Bumburiensis). *Benigna illa vox.* — Ex distracto a Perthensi archidioecesi australi territorio, nova erigitur dioecesis, „Bumburiensis" appellanda. A.A.S. 47 (1955) 198.

20 Novembris 1954. — Carthaginensis in Columbia. S. Georgii (Monteriensis). *Quoniam Christus Jesus.* — Ab archidioecesi Carthaginensi in Columbia et ab Apostolico Vicariatu S. Georgii quaedam regio separatur, quae in novae dioecesis formam redigitur, „Monteriensis" appellandae. A.A.S. 47 (1955) 136.

2 Decembris 1954. — De Kuwait. *Quandoquidem Christi.* — Apostolica Praefectura de Kuwait, in Arabia, ad dignitatem Vicariatus Apostolici evehitur, nomine non mutato. A.A.S. 47 (1955) 204.

1 Januarii 1955. — De Birmania. *Dum alterna.* — In Unione Foederali Birmana Ecclesiarum atque Episcoporum Ordo constituitur, quae est Episcopalis Hierarchia. A.A.S. 47 (1955) 263-266.

1 Januarii 1955. — Rangunensis (Basseinensis). *Quo commodius.* — Ex Rangumensi Archidioecesi quaedam territorii pars distrahitur, qua nova constituitur Dioecesis Basseinensis appellanda. A.A.S. 47 (1955) 305.

1 Januarii 1955. — De Rhodesia Meridionali. *Quod Christus.* — In regione Rhodesiae Meridionalis ordo Dioecesium et Episcoporum instituitur. A.A.S. 47 (1955) 369.

1 Januarii 1955. — De Ogoja (Ogogiaensis). *Apostolicum.* — Apostolica Praefectura De Ogoja, in Nigeria, ad gradum evehitur dioecesis, iisdem servatis finibus et in posterum „Ogogiaensis" nuncupandae. A.A.S. 47 (1955) 372.

18 Februarii 1955. — Norvegiae Septemtrionalis. *Quoniam arcana Dei.* — Apostolica Praefectura Norvegiae Septemtrionalis ad gradum perducitur Apostolici Vicariatus, iisdem finibus ac nomine servatis. A.A.S. 47 (1955) 375.

21 Februarii 1955. — Urbis Beninensis-Kadunaensis. — De Oturkpo (De Kabba). *Illa suavissimae.* — E Dioecesibus Urbis Beninensis et Kadunaensis atque ex Apostolica Praefectura De Oturkpo quaedam territoria distrahuntur, quae in novam disponuntur Apostolicam, Praefecturam, „De Kabba" nominandam. A.A.S. 47 (1955) 377.

21 Februarii 1955. — Bandiermasinensis (De Samarinda). *Quod Christus.* — Ab Apostolico Vicariatu Bandiermasinensi quaedam territoria distrahuntur, quibus novus quidam Vicariatus constituitur, De Samarinda appellandus. A.A.S. 47 (1955) 481.

25 Februarii 1955. — Malacensis (Kuala Lumpurensis-Pinangensis). *Malacensis archidioecesis.* — A Malacensi Archidioecesi quaedam territoria distrahuntur, e quibus duae efficiuntur Dioeceses, „Kuala Lumpurensis" ac „Pinangensis" nominandae. A.A.S. 47 (1955) 433.

25 Februarii 1955. — Malacensis (Malacensis-Singaporensis). *Cum per apostolicas Litteras.* — In regione Malacensi nova Provincia Ecclesiastica constituitur, „Malacensis-Singaporensis" appellanda A.A.S. 47 (1955) 436.

25 Februarii 1955. — De Finlandia (Helsinkiensis). *Evangelii paginae.* — Apostolicus Vicariatus de Finlandia ad gradum Dioecesis evehitur, „Helsinkiensis" appellandae, quae directo Apostolicae Sedi subicitur. A.A.S. 47 (1955) 483.

25 Februarii 1955. — De Kagoshima (Kagoshimaensis). *Qua sollicitudine.* — Apostolica Praefectura De Kagoshima ad gradum Dioecesis evehitur. A.A.S. 47 (1955) 486.

21 Aprilis 1955. — De Copiapó. *Dum haud paucis.* — Administratio Apostolica de Copiapó ad gradum et dignitatem Praelaturae „nullius" evehitur, eodem servato nomine. A.A.S. 47 (1955) 657.

8 Maii 1955. — Nagpurensis (Amravatensis). *Cum petierit.* — Ab Archidioecesi Nagpurensi quaedam territoria distrahuntur, ex quibus nova dioecesis efficitur „Amravatensis" appellanda. A.A.S. 47 (1955) 625.

8 Maii 1955. — De Aysén. *In amplitudinem.* — Apostolica Praefectura de Aysén ad gradum et dignitatem perducitur Apostolici Vicariatus, iisdem servatis finibus atque appellatione. A.A.S. 47 (1955) 659.

8 Maii 1955. — Nairobiensis (Mombasaënsis et Zanzibarensis). *Ea sanctissima Petri verba.* — Ab archidioecesi Nairobiensi quaedam territoria distrahuntur, quibus nova dioecesis formatur „Mombasaënsis et Zanzibarensis" cognominanda. A.A.S. 47 (1955) 661.

12 Junii 1955. — Novae Segobiae (Banguedensis). *Cum misericors.* — Ex Archidioecesi Novae Segobiae quaedam separatur provincia, qua praelatura „nullius" efficitur, „Banguedensis" appellanda. A.A.S. 47 (1955) 705.

12 Junii 1955. — Linguayensis-Dagupanensis et S. Ferdinandi (Ibanae). *Venisse Christum.* — E. Dioecesibus Linguayensi-Dagupanensi et S. Ferdinandi quaedam territoria distrahuntur et in formam praelaturae „nullius" rediguntur, „Ibanensis" appellandae. A.A.S. 47 (1955) 708.

3 Julii 1955. — De Bahr El-Ghazal et aliarum (Rumbekensis). *Quandoquidem arcano Dei.* — E. Vicariatu apostolico de Bahr el Ghazal et ab aliis quibusdam circumscriptionibus ecclesiasticis quaedam territoria distrahuntur e quibus novus Vicariatus Apostolicus constituitur, „Rumbekensis" appellandus. A.A.S. 47 (1955) 753.

3 Julii 1955. — S. Josephi de Amazones. *Etsi paterna.* — Apostolica Praefectura S. Josephi de Amazones ad gradum perducitur Apostolici Vicariatus, iisdem servatis finibus atque appellatione. A.A.S. 47 (1955) 755.

3 Julii 1955. — De Palawan (Palavanensis). *Ad Christi regnum.* — Apostolica Praefectura de Palawan, in Philippinis insulis, ad gradum Apostolici Vicariatus evehitur, „Palavanensis" nuncupandi. A.A.S. 47 (1955) 757.

3 Julii 1955. — Mysuriensis (Ootacamundensis). *Nuntiatur in psalmis.* — E. Dioecesi Mysuriensi quaedam territoria separantur, quae in novae dioecesis formam rediguntur, „Ootacamundensis" appellandae. A.A.S. 47 (1955) 801.

27 Julii 1955. — Novae Lisbonae (Sadabandeiropolitanae). *Ad Christi.* — A Dioecesi novae Lisbonae duo distrahuntur civiles districtus,

ex quibus nova dioecesis efficitur, „Sadabandeiropolitana" nuncupanda. A.A.S. 47 (1955) 807.

LITTERAE APOSTOLICAE

28 Junii 1954. — *Insignis est.* — Beata Maria Virgo in Caelum Assumpta totius archidioecesis Columbensis in Ceylon Patrona Caelestis, et S. Lucia, V. et M., item Patrona urbis Columbi constituuntur. A.A.S. 47 (1955) 666.

7 Novembris 1954. — *Pauperem esse divitem.* — Venerabilis Dei famula Maria Assumpta Pallotta, virgo, ex Instituto Sororum Franciscalium Missionariorum Mariae, Beata renuntiatur. A.A.S. 47 (1955) 28-33.

21 Novembris 1954. — *Christianae religionis.* — Venerabilis Dei famulus Joannes Martinus Moyë, sacerdos, e Societate Parisiensi Missionum ad Exteras Gentes, Instituti Sororum a Providentia fundator, Beatus renuntiatur. A.A.S. 47 (1955) 33-39.

17 Aprilis 1955. — *Scisso e Corde Jesu.* — Venerabilis Dei Famuli Leo Ignatius Mangin et Paulus Denn, Sacerdotes Societatis Jesu; Petrus Tchou, vir laicus; Anna Wang, puella virgo saecularis et Socii LII, sacerdotes atque christifideles, Martyres, beati renuntiantur. A.A.S. 47 (1955) 381.

2 Julii 1955. — *Viam salutis.* — Beata Maria Virgo, titulo „Auxilii Christianorum" invocata, praecipua Caelestis Patrona Vicariatus Apostolici Arcis Victoriae confirmatur. A.A.S. 47 (1955) 712.

NUNTIUS RADIOPHONICUS

24 Aprilis 1955. — Excmis Episcopis et Christifidelibus Rhodesiae Meridionalis ob recens in ea institutam Hierarchiam Ecclesiasticam. A.A.S. 47 (1955) 292-294.

ACTA SS. CONGREGATIONUM

DECRETA S. CONGREGATIONIS CONSISTORIALIS

3 Novembris 1954. — *Carthaginensis in Columbia et Vicariatus Apostolici Sancti Georgii.* — Decretum de finium mutatione. A.A.S. 47 (1955) 153.

DECRETA S. CONGREGATIONIS RITUUM

22 Februarii 1955. — *Sinarum.* — Decretum pro beatificatione seu declaratione martyrii Venerabilium Servorum Dei Leonis Ignatii Mangin, sacerdotis Societatis Jesu, et Sociorum. A.A.S. 47 (1955) 247-250.

10 Aprilis 1955. — *Sinarum.* — Decretum de „tuto" pro beatificatione Venerabilium Servorum Dei Leonis Ignatii Mangin et Pauli Denn, sacerdotum Societatis Jesu; Petri Tchou, viri laici; Annae Wang, virginis saecularis et Sociorum, Sacerdotum atque Christifidelium, in odium fidei interfectorum. A.A.S. 47 (1955) 302-304.

DECRETA S. CONGREGATIONIS DE PROPAGANDA FIDE

1 Februarii 1952. — Decretum excommunicationis R. D. Joannis Baptistae Ly. A.A.S. 47 (1955) 247.

14 Junii 1954. — *Nyeren.-Meruen.* — Decretum de dioecesium limitibus. A.A.S. 47 (1955) 154.

20 Decembris 1954. — *Balduinopolitan.* — *Lacus Moëri.* — Decretum de finium mutatione. A.A.S. 47 (1955) 301.

21 Februari 1955. — *De Koango* (Kikuiten.). — Decretum. Vicariatus Apostolicus de Koango deinceps Kikuitensis appellabitur. A.A.S. 47 (1955) 560.

21 Februari 1955. — *Sidneyen.* — *Wollongongen.* — Decretum. De finium dioecesium mutatione. A.A.S. 47 (1955) 617.

8 Maii 1955. — *Ajmeren.* — *Rawalpinden.* — Decretum de mutatione finium dioecesium. A.A.S. 47 (1955) 696.

20 Maii 1955. — *Coccinen.* — *Trivandren. Latinorum.* — Decretum dismembrationis et unionis. A.A.S. 47 (1955) 789.

Onder de organisatorische maatregelen, welke in 1955 door S. Congregatio de Propaganda Fide werden getroffen of althans voorbereid — verschillende immers van de te nemen maatregelen geschieden niet door decreten van de Propaganda, maar krijgen haar beslag door apostolische constituties of brieven — noemen we op de eerste plaats de *oprichting van de bisschoppelijke hiërarchie* in enkele missiegebieden.

Bij de oprichting van de bisschoppelijke hiërarchie in *Birma* op 1 januari 1955 werden twee kerkprovincies opgericht, nl. Noord-Birma, omvattend het aartsbisdom Mandalay (tot dusver apost. vicariaat),

het bisdom Kengtung (tot dusver apost. vicariaat) en de apostolische prefectuur Bhamo; en Zuid-Birma, omvattend het aartsbisdom Rangoon (tot dusver apost. vicariaat) en de suffragaanbisdommen Toungoo (tot dusver apost. vicariaat) en Bassein, welks gebied thans werd afgescheiden van het apost. vicariaat Rangoon; aan deze kerkprovincie werd de apost. prefectuur Akyab verbonden.

Op 1 januari 1955 werd eveneens in *Zuid-Rhodesia* de bisschoppelijke hiërarchie opgericht. Sindsdien vormt Zuid-Rhodesia een afzonderlijke kerkprovincie, die het aartsbisdom Salisbury en de suffragaanbisdommen Bulawayo (tot dusver apost. vicariaat) en Gwelo (tot dusver apost. vicariaat Fort Victoria) omvat. De apostolische prefecturen Umtali en Wankie werden aan genoemde kerkprovincie verbonden.

Op 14 september 1955 werd de bisschoppelijke hiërarchie opgericht in de missiegebieden van *Frans Afrika*, die ressorteren onder de S. Congregatio de Propaganda Fide. Er werden elf kerkprovincies opgericht, die de naam dragen van de metropolitane aartsbisschoppelijke zetels (tot dusver apost. vicariaten), nl. Dakar, Bamako, Ouagadougou, Conakry, Abidjan, Lomé, Cotonou (tot dusver apost. vicariaat van Ouidah), Yaounde, Brazzaville, Bangui en Tananarivo. Deze elf kerkprovincies omvatten de volgende kerkelijke ressorten.

Kerkprovincie van Dakar (Frans West-Afrika: Senegal en gedeeltelijk Mauritanië): aartsbisdom Dakar (tot dusver apost. vicariaat) en het suffragaan-bisdom Ziguinchor (tot dusver apost. vicariaat) en de apost. prefectuur van St. Louis van Senegal.

Kerkprovincie van Bamako (Frans West-Afrika: Franse Soedan en gedeeltelijk Mauritanië): aartsbisdom Bamako (tot dusver apost. vicariaat), en de apostolische prefectuur Gao, Kayes en Sikasso.

Kerkprovincie van Ouagadougou (Frans West-Afrika: Boven-Volta en gedeeltelijk Frans Soedan): aartsbisdom Ouagadougou (tot dusver apost. vicariaat) en de suffragaanbisdommen Bobo-Dioulasso, Koudougou en Nouna (tot dusver apost. vicariaten).

Kerkprovincie van Conakry (Frans West-Afrika: Frans Guinea): aartsbisdom Conakry (tot dusver apost. vicariaat) en de apost. prefecturen Kankan en Nzérékoré.

Kerkprovincie van Abidjan (Frans West-Afrika: Ivoorkust): aartsbisdom Abidjan (tot dusver apost. vicariaat) en de suffragaanbisdommen Bouaké (tot dusver apost. vicariaat), Daloa (tot dusver apost. vicariaat Sassandra) en Katiola (tot dusver apost. vicariaat).

Kerkprovincie van Lomé (Frans Togo): aartsbisdom Lomé (tot dusver apost. vicariaat) en het suffragaanbisdom Sokodé (tot dusver apost. prefectuur).

Kerkprovincie van Cotonou (Frans West-Afrika: Dahomey, Niger, gedeeltelijk Boven-Volta): aartsbisdom Cotonou (tot dusver apost. vicariaat Ouidah (met het suffragraan-bisdom Porto Novo (tot dusver apost. vicariaat) en de apostolische prefecturen Parakou en Niamey.

Kerkprovincie van Yaounde (Frans Kameroen en gedeeltelijk Tsjaad, Frans Equatoriaal Afrika): aartsbisdom Yaounde (tot dusver apost. vicariaat) en de suffragaanbisdommen Douala, Doumé, Garoua, Nkongsamba (tot dusver apost. vicariaten, waarvan het laatste Foumban heette).

Kerkprovincie van Brazzaville (Frans Equatoriaal Afrika: Midden-Congo en gedeeltelijk Gaboen): aartsbisdom Brazzaville (tot dusver apost. vicariaat) en de suffragaan-bisdommen Libreville, Pointe-Noire, Fort-Rousset (alle tot dusver apost. vicariaten).

Kerkprovincie van Bangui (Frans Equatoriaal Afrika: Oubangui-Chari, Tsjaad en gedeeltelijk Midden-Congo): aartsbisdom Bangui (tot dusver apost. vicariaat) in de suffragaanbisdommen Berberati (tot dusver apost. vicariaat) en Fort Lamy (tot dusver apost. prefectuur) en de apostolische prefecturen Moundou en Bangassou.

Kerkprovincie van Tananarivo (Madagascar), aartsbisdom Tananarivo (tot dusver apost. vicariaat) met de suffragaanbisdommen Ambanja, Antsirabé, Diego-Suarez, Fianarantsoa, Fort-Dauphin, Majunga, Miarinarivo, Morondava, Tamatave (alle tot dusver apost. vicariaten, behalve Morondava, dat apost. prefectuur was) en de apost. prefectuur Tsiroanomandidy.

De genoemde apostolische prefecturen worden geacht verbonden te zijn met haar resp. kerkprovincies voor wat betreft het deelnemen van de apostolische prefecten aan de periodieke bisschopsconferenties.

Bovendien werden drie nieuwe residentiële bisschopszetels opgericht en rechtstreeks onderhorig verklaard aan de H. Stoel, nl. de aartsbisschoppelijke zetel van Rabat (tot dusver apost. vicariaat) in Frans Marokko; de bisschoppelijke zetel van Laghouat (tot dusver apost. vicariaat Ghardaia in de Sahara), die de gebieden van het zuiden (Algerië en gedeeltelijk Mauritanië) en van de Franse Soedan (Frans West-Afrika) omvat; en de bisschoppelijke zetel Djibouti (tot dusver apost. prefectuur) en Frans Somali-land.

Volgens de statistieken van 30 juni 1954 waren er in al de genoemde gebieden van Frans Afrika 2.664.930 katholieken, 420.000 catechumenen, 1712 buitenlandse missionarissen, 353 inheemse priesters en 300 grootseminaristen.

Vervolgens heeft de S. Congregatio de Propaganda Fide in de gebieden, welke aan haar rechtsmacht zijn onderworpen, verschillende *nieuwe kerkelijke territoria* opgericht, resp. afgesplitst.

Bisdommen: op 1 januari 1955: Bassein, afgesplitst van het aartsb. Rangoon en toevertrouwd aan de seculiere clerus; op 25 februari 1955 werden de bisdommen Kuala Lumpur en Penang opgericht, toevertrouwd aan de seculiere clerus; beide genoemde bisdommen kwamen als suffraanbisdommen te ressorteren onder het aartsbisdom Malakka, hetwelk een nieuwe kerkprovincie wordt onder de benaming Malakka-Singapore, met zetel te Singapore; op 8 mei 1955 het bisdom Amravati, afgesplitst van het gebied van het aartsbisdom Nagpur (India), en toevertrouwd aan de Congregatie der Missionarissen van de H. Franciscus van Sales van Annecy; op 3 juli 1955 het bisdom Ootacamund (India) en toevertrouwd aan de seculiere inheemse clerus;

Apostolische vicariaten: op 21 februari 1955 Samarinda, afgesplitst van het gebied van het apost. vicariaat Bandjirmasin (Borneo) en toevertrouwd aan de Missionarissen van de H. Familie; op 3 juli 1955 Rumbek (Anglo-Egyptische Soedan), afgesplitst van het gebied van de apost. vicariaten Bahr el Ghazal en Bahr el Djebel en van dea post. prefectuur Mopoi, en toevertrouwd aan de seculiere clerus; op 22 september 1955 Cantho (Vietnam), afgesplitst van het apost. vicariaat Phnom Penh (Cambodja) en toevertrouwd aan de Vietnamese seculiere clerus;

Apostolische prefecturen: op 21 februari 1955 Kabba (Nigeria), afgesplitst van het bisdom Benin City en van het bisdom Kaduna en van de apost. prefectuur Oturkpo, en toevertrouwd aan de Canadese provincie der Paters van de H. Geest;

Prelaturen „nullius": op 12 juni 1955 Bangueda (Philippijnen), afgesplitst van het aartsbisdom Nova Segovia; Ibana (Philippijnen), afgesplitst van de bisdommen Lingaya-Dagupana en St. Ferdinand.

Ten slotte werd op 7 juni 1955 het *regionale seminarie* van Kandy (Ceylon) opgericht en toevertrouwd aan de Congregatie der Oblaten van Maria Onbevlekt Ontvangen; op 8 juni 1955 werd R. P. Frederic Dwight Sackett O.M.I. tot rector ervan benoemd.

Tot de rang van bisdom werden *verheven* (behalve de reeds vermelde bisdommen in de gebieden, waar de bisschoppelijke hiërarchie werd opgericht): op 1 januari 1955 werd de apost. pref. Ogoja tot suffragaanbisdom van Onitska (Nigeria) verheven; op 25 februari 1955 de apost. prefectuur Kagoshima (Japan) tot suffragaanbisdom van Tokyo en toevertrouwd aan de seculiere clerus; aan dit nieuwe bisdom wordt toegevoegd de burgerlijke onder-prefectuur van de Amamu-Oshima eilanden (Riou Kiou Archipel), die tot dusver onder de persoonlijke jurisdictie van een administrator apostolicus stond; op 25 februari 1955 het apost. vic. Finland tot bisdom Helsinki, hetwelk blijft toevertrouwd aan de Congregatie der Priesters van het H. Hart;

Tot apostolisch vicariaat werden *verheven* de apostolische prefecturen: op 18 februari 1955 Noord-Noorwegen, dat blijft toevertrouwd aan de Missionarissen van de H. Familie; op 8 mei 1955 Aysén (Chili), dat blijft toevertrouwd aan de Orde der Servieten; op 3 juli 1955 Palawan (Philippijnen), dat blijft toevertrouwd aan de Augustijnen-Recollecten; St. Joseph der Amazonen (Peru), dat blijft toevertrouwd aan de Franciscanen; op 20 september 1955 Chunchon (Korea), dat blijft toevertrouwd aan de Sociëteit van de H. Columbanus voor de Chinese missies.

Behalve van de reeds genoemde kerkelijke ressorten werden bij decreet van de Propaganda nog de volgende *namen veranderd*: op 21 februari 1955 werd de naam van het apost. vic. Kwango veranderd in Kikwit; op 25 februari 1955 werd de naam van het apost. vicariaat van Finland, bij deszelfs verheffing tot bisdom, veranderd in Helsinki; op 15 mei 1955 werd de naam van het bisdom Ajmer veranderd in die van Ajmer-Jaipur;

Ook hadden er verschillende *grenswijzigingen* plaats: op 21 februari 1955 tussen het aartsbisdom Sydney en het bisdom Wollongon; op 5 mei 1955 tussen de bisdommen Multan en Rawalpindi (West-Pakistan).

Met betrekking tot het kerkelijk bestuur in de missiegebieden hadden de volgende *benoemingen* plaats: op 2 maart 1955 werd Z.H. Exc. mgr. G. de Jonghe d'Ardoye, tit.-bisschop van Misthia en tot dusver apost. internuntius van Indonesië, benoemd tot apostolisch internuntius in Egypte te Cairo; op 12 september 1955 werd mgr. Domenico Enrici benoemd tot tit.aartsb. van Ancusa en apost. internuntius van Indonesië te Djakarta.

Tengevolge van de oprichting der bisschoppelijke hiërarchie van Birma werden op 1 januari 1955 tot *bisschop* benoemd: mgr. Victor Bazin M.E.P., tot dusver tit.-bisschop van Achyraus, tot aartsbisschop metropoliet van Rangoon; mgr. Alfred Lanfranconi P.I.M.E., tot dusver tit.-bisschop van Zerta, tot bisschop van Toungoo; R.D. Georgius Maung Kyaw tot bisschop van Bassein; mgr. Alb. Petrus Falière M.E.P., tot dusver tit.-bisschop van Clysma, tot aartsbisschop-metropoliet van Mandalay; mgr. Franc. Guercilena P.I.M.E., tot dusver tit.-bisschop van Hadriania, tot bisschop van Kengtung. Tengevolge van de oprichting der bisschoppelijke hiërarchie in Zuid-Rhodesia werden op 1 januari 1955 tot bisschop benoemd: mgr. Ant. Chichester S.J., tot dusver tit.-bisschop van Ubaza, tot aartsbisschop-metropoliet van Salisbury; mgr. A. G. Schmitt C.M.M., tot dusver tit.-bisschop van Nasai, tot bisschop van Bulawayo; mgr. Aloysius Haene S.M.B., tot dusver tit.-bisschop van Zepte, tot bisschop van Gwelo. Op 1 januari 1955 mgr. Thomas McGettrick M.E.S. Patrick, tot bisschop van Ogoja; op 25 februari 1955 R.D. Dom. Verdargon tot bisschop van Kuala Lumpur; R. D. Franc. Chan tot bisschop van Penang; R. D. Jos. Asajiro Satowaki tot bisschop van Kagoshima; R. P. Andr. Lefebvre S.J. tot tit.-bisschop van Raphanea en apost. vicaris van Kikwit (tot dusver apost. vicariaat Kwango, Belgisch Congo); R. P. Paul Dumouchel O.M.I. tot tit.-bisschop van Sufes en apost. vicaris van Keewatin (Manitoba, Canada); mgr. W. Cobben S.C.J., tot dusver tit.-bisschop van Amathusius in Palestina, tot bisschop van Helsinki; op 19 april 1955 R.D. Ern. Arth. Green tot bisschop van Port Elisabeth (Zuid-Afrikaanse Unie); op 5 mei 1955 R. D. Chinnaiyan Arulswami Daniel tot bisschop van Kumbakonam (India); R. D. Longin Gabriel Pereira tot tit.-bisschop van Vada en coadjutor van Z. Em. Kardinaal Valerian Gracias, aartsbisschop van Bombay; R. D. Petrus Bernardus Pereira tot tit.-bisschop van Urusi en coadjutor van mgr. Vincent Victor Dereere O.C.D., bisschop van Trivandrum; op 8 mei 1955 R. P. Jos. Alb. Rosario M.S.F.S. tot bisschop van het nieuw opgerichte bisdom Amravati; op 12 juni 1955 mgr. J. J. Rafferty tot tit.-bisschop van Pharan en coadjutor van mgr. Raym. Prendiville, aartsb. v. Perth (Australië); op 3 juli 1955 R. D. Ant Padiyara, wereldgeestelijke, tot bisschop van Ootacamund (India); R. D. Paulus Etoga, wereldgeestelijke, tot tit.-bisschop van Cyparissia en coadjutor van mgr. R. Graffin C.S.Sp., apost. vicaris van Yaounde (Kameroen); op 22 september 1955 overplaatsing van mgr. Ernest Tweedy van de aartsb. zetel

Hobart (Tasmanië, Australië), die rechtstreeks ressorteert onder de H. Stoel, naar de tit.-zetel van Assuras, die voor deze keer tot aartsbisschoppelijke zetel wordt verklaard; op 7 november 1955 R. P. Paul Joseph Girouard M.S. tot bisschop van Morondava (Madagascar); R. D. Stan. Tigga tot tit.-bisschop van Achelaus en coadjutor met recht van opvolging van mgr. Ansch. Severin, bisschop van Raigarh Ambikapur (India); op 11 november 1955 overplaatsing van mgr. G. de Milleville C.S.Sp., apost. vicaris van Conakry, van de tit.-zetel Dalisandus in Pamphylië naar de residentiële aartsb. zetel van Conakry (Frans Guinea); op 21 november 1955 mgr. Evang. Lat. Enr. Vanni O.F.M.Cap., van de aartsb. zetel van Agra (India) naar de tit.-aartsb. zetel van Bizya; op 28 november 1955 overplaatsing van mgr. A. S. Colas M.E.P. van de aartsb. zetel van Pondichery en Cuddalore naar de tit. aartsb. zetel van Arcadiopolis; op 19 december 1955 R. P. Claude Rolland van de Missionarissen van O. L. Vrouw van La Salette tot residentieel bisschop van Antsirabe (Madagascar); op 24 december 1955 R. D. Thom. Mongo tot tit.-bisschop van Botriana en coadjutor van mgr. Bonneau C.S.Sp., bisschop van Douala (Kameroen).

Tot *praelatus „nullius”* werd benoemd: op 21 juli 1955 R.P. Aristides Pirovano P.I.M.E. tot tit.-bisschop van Hadriana en prelaat van de Praelatura nullius Macapa.

Tot *administrator apostolicus* werden benoemd: op 4 maart 1955, mgr. L. Parisot S.M.A., apost. vicaris van Ouidah, tot administrator apostolicus van het apost. vicariaat Porto Novo (Dahomey, Frans West-Afrika); op 23 maart 1955 R.P. Carolus van den Ouwelant M.S.C. tot administrator apostolicus van het bisdom Surigao; op 7 mei 1955 mgr. Petrus Tao tot tit.-bisschop van Carally en administrator apostolicus van de apostolische vicariaten Bacninh en Haiphong.

Tot *apostolisch vicaris* werden benoemd: op 1 januari 1955 R.D. Andr. Creemers O.S.Cr. tot tit.-bisschop van Belabitene en apost. vicaris van Bondo (Belgisch Congo); R.P. Ferrerius van den Hurk O.F.M. Cap. tot tit.-bisschop van Phelbes en apost. vicaris van Medan (Sumatra); R.P. L. Julliard S.M. tot tit.-bisschop van Vulturia en apost. vicaris van de Nieuw-Hebriden; op 18 februari 1955 mgr. Joh. Wember M.S.F. tot tit.-bisschop van Vasada en apost. vicaris van Noord- Noorwegen; op 8 mei 1955 mgr. Ant. Michelato O.S.M., tot tit.-bisschop van Archelaïs en apost. vicaris van Aysén; R.P. Angelus Rodriguez Gamoneda O.E.S.A. tot tit.-bisschop van Gazera en apost. vicaris van

Iquitos (Peru); R.P. Gerardus de Milleville C.S.Sp. tot tit.-bisschop van Dalisandus in Pamphylië en apost. vicaris van Conakry (Frans Guinea, Frans West-Afrika); op 4 juni 1955 R.P. Theophanes (Ubald Stella) O.C.D. tot tit.-bisschop van Antropolis en apost. vicaris van Kuwait (Arabië); R.P. Adam Koszlowiecki S.J. tot tit.-bisschop van Diospolis inferior en apost. vicaris van Lusaka (Brits Centr. Afrika); op 3 juli 1955 R.D. Irenaeus Dud wereldgeestelijke tot tit.-bisschop van Barcusus en apost. vicaris van Rumbek; R.P. Urbanus M. Person O.F.M. Cap. tot tit.-bisschop van Cyme en apost. vicaris van Harar (Ethiopië); mgr. Gregorius Espiga y Infante O.R.S.A. tot tit.-bisschop van Aphnaeum en apost. vicaris van Palawan (Philippijnen); R.P. Damasus (Jos.) Laberge O.F.M. tot tit.-bisschop van Clypia en apost. vicaris van St. Joseph der Amazonen (Peru); R.D. J. B. Sye wereldgeest. tot tit.-bisschop van Chomatita en apost. vicaris van Taiku (Korea); op 10 juli 1955 R.P. Jac. H. Romeijn M.S.F. tot tit.-bisschop van Zenopolis in Isaurië en apost. vicaris van het nieuw opgerichte vicariaat Samarinda (Kalimantan, Indonesië); op 20 september 1955 mgr. Thomas Quinlon tot tit.-bisschop van Furnos-de-Grote en apost. vicaris van Chunchon (Korea); R.D. Simon Nguyen Van Hien tot tit-bisschop van Sagalassus en apost. vicaris van Saigon; R.D. Paulus Nguyen Van Binh tot tit.-bisschop van Agnus en apost. vicaris van Cantho; op 7 november 1955 R.P. L. Vansteene W.P. tot tit.-bisschop van Bennefa en coadjutor met recht van opvolging van mgr. X. Geeraerts, apost. vicaris van Bukavu (Belgisch Congo); op 19 december 1955 R.P. Saturninus van Villaverde (Michel Aurreo-coechea Palacio) O.F.M.Cap. tot tit.-bisschop van Doliche en apost. vicaris van Machiques (Venezuela); R.P. Fergus John O'Grady O.M.I. tot tit.-bisschop van Aspendus en apost. vicaris van Prince Rupert (Canada); R.P. Alvaro da Espinosa (Argimiro Garcia Rodriguez) O.F.M. Cap. tot tit.-bisschop van Coropissus en apost. vicaris van Tucupita (Venezuela); R.P. André Perraudin W.P. tot tit.-bisschop van Cataques en apost. vicaris van Kabgayi (Ruanda).

Bij decreet van de Propaganda werden „ad suum beneplacitum" tot *apostolisch prefect* benoemd; op 28 januari 1955 R.P. Jos. Landreau C.S.Sp. tot apost. prefect van St. Louis van Senegal (Senegal Frans West-Afrika); op 4 februari 1955 R.P. Mart. Bodewes C.S.Sp. tot apost. prefect van Bangassu (Frans Equatoriaal Afrika); op 18 februari 1955 R.P. Wenceslaus van het H. Sacrament (Emmanuel Gomez Frande) O.C.D. tot apost. prefect van San Michele di Sucumbiós (Ecuador); op 27 mei 1955

R.P. Aug. Delisle C.S.Sp. tot apost. prefect van de nieuwe prefectuur Kabba (Nigeria, Brits West-Afrika).

Op 15 oktober 1955 werd R.P. R. Colen S.J., benoemd tot rector van het regionaal seminarie H. Robertus Bellarminus te Mayidi (Kisantu, Belg.-Congo).

Ten slotte vermelden we het plotseling overlijden van mgr. Felix Beretta, secretaris-generaal van de Priestermissiebond, te Brescia op 18 december l.l.

Nijmegen

M. VAN OSS C.I.C.M.

TWEE ONTMOETINGEN TUSSEN OOST EN WEST

In de vierde van zijn bekende radio-causerieën voor de B.B.C. in 1952, het jaar erop in Nederlandse vertaling uitgegeven onder de titel *De Wereld en het Westen*[1], behandelt de bekende cultuurfilosoof A. J. Toynbee, wiens grote werk *Een Studie der Geschiedenis* door Jan Romein zo handig voor het Nederlandse publiek werd ingeleid, de redenen, waarom de eerste ontmoeting van het Verre Oosten en het Westen in de 16e en 17e eeuw mislukte en waarom beide culturen elkander wel vonden bij een tweede ontmoeting in de 19e en 20e eeuw. In de 16e eeuw had de westerse cultuur zich volgens Toynbee „in de eerste plaats voorgedaan als een vreemde religie" (p. 61) en zij werd „van de hand gewezen, toen bleek, dat zij bekering tot de westerse vorm van christendom verlangde" (p. 66). Volgens hem had ook deze ontmoeting kunnen slagen, indien men trouw was gebleven aan de methode van de jezuïeten, die „poogden . . . het christendom vrij te maken van de niet-christelijke bestanddelen in de westerse beschaving en het christendom . . . aan de Chinezen aan te bieden, niet als de lokale godsdienst van het Westen, maar als een universele godsdienst, met een boodschap voor de gehele mensheid" (p. 71). Het experiment zou schipbreuk geleden hebben „niet door enige eigen innerlijke fout, maar door de betreurenswaardige rivaliteit en onenigheid tussen de jezuïeten en andere . . . missionarissen" (p. 70). Volgens hem slaagden de westerlingen er in de 19e en 20e eeuw wel in om „de westerse levensvormen in het Verre Oosten te introduceren" (p. 58), omdat de westerse beschaving zich „in de allereerste plaats vertoonde als een vreemde techniek" (p. 61). Deze waren de oosterlingen wel genegen over te nemen. Hun staatslieden zagen daarin een kleiner kwaad dan veroverd en onderworpen te worden door de westerlingen. De diepere oorzaak ziet hij hierin, „dat de godsdienst rechtstreeks doordringt tot de wortels, terwijl de techniek in eerste instantie alleen de oppervlakte van ons leven raakt" (p. 65). Ook in de levensbeschouwingen van de westerlingen had er volgens Toynbee van de 17e tot de 19e eeuw een verandering plaats gehad. Zij waren niet meer behept met „het fanatisme, dat het

[1] Bij F. G. Kroonder, Bussum. Wij citeren deze vertaling, ofschoon de juistheid ervan ons soms verdacht voorkomt, en plaatsen de bladzijde achter de aangehaalde teksten.

struikelblok is geweest in elk Aziatisch land, waar het christendom gepredikt is" (p. 65). „Het was geen toeval, dat het succes van de missie een keer nam, van een reeks opzienbarende mislukkingen tot sensationele successen, zodra de houding van het westen jegens haar eigen voorvaderlijk geloof een keer genomen had van warme devotie tot een koel scepticisme" (p. 66). Het communisme ten slotte zou in China gezegevierd hebben „als gevolg van een volslagen ontgoocheling over de prestaties van de Kwomintang in haar poging China te regeren volgens hedendaagse wereldlijke westerse richtlijnen" (p. 69). Het zou daarom ook zo'n sterke aantrekkingskracht uitoefenen op Japan en India. Door de Chinezen en de Japanners „een verwereldlijkte vorm van onze westerse beschaving te bieden" zou het westen „hun stenen voor brood hebben geboden, terwijl de Russen, door zowel het communisme als de techniek te bieden, hun wel brood hebben geboden, zanderig, zwart brood als u het zo noemen wilt; maar het is toch een eetbare substantie, die wat graan bevat" (p. 70).

Het is niet onze bedoeling de nogal oppervlakkige beweringen van Toynbee stuk voor stuk na te gaan en aan de feiten te toetsen. Wij zullen ons onderwerp, de ontmoeting der culturen, vooral trachten te benaderen van religieus standpunt uit en voornamelijk door een vergelijking van de godsbegrippen, waarvan het theïstisch dan wel het monistisch karakter het wezen van een cultuur bepaalt. Wij beperken ons daarbij tot Japan en China.

1) DE MISLUKKING IN DE 16E EN 17E EEUW

In 1493 schonk Alexander VI aan de koningen van Spanje de ontdekte en te ontdekken gebieden en scheidde deze door het trekken van een denkbeeldige „demarcatie-lijn", 100 mijlen ten westen van de Azoren, af van de aan Portugal toegewezen bezittingen ten oosten daarvan. Tegelijkertijd legde hij aan Spanje, evenals andere pausen dat aan Portugal gedaan hadden of zouden doen, als tegenprestatie, de plicht op aan de inwoners dier streken het evangelie te verkondigen en bij dezen de Kerk te organiseren[1]. Het grote verschil in de koloniseringsmethode van Spanje en Portugal is hierin gelegen, dat Spanje de gebieden,

[1] De nieuwe literatuur over de demarcatielijn en het patronaat geeft R. Ricard in R. AUBENAS ET R. RICARD, *L'Eglise et la Renaissance* (1449-1517), [Histoire de l'Eglise van Fliche-Martin, deel 15], Parijs 1951, 113-126.

die het waren toegewezen, veroverde en in bezit nam, — denk aan Midden- en Zuid-Amerika en aan de Philippijnen —, terwijl Portugal in Afrika en in het Verre Oosten slechts bij machte was hier en daar belangrijke steunpunten te bezetten en door contracten met inheemse vorsten gunstige handelsvoorwaarden te bedingen. Het gevolg hiervan was, dat Spanje het christendom in zijn gebieden invoerde en Portugal zich in zijn missionering in het Verre Oosten moest beperken tot landgenoten, hun vrouwen en kinderen en degenen, die zich onder zijn bescherming kwamen stellen. Wat de missiemethode betreft, kwamen zij in zoverre overeen, dat beiden de onderworpen inboorlingen zoveel mogelijk trachtten te assimileren en geen rekening hielden met de plaatselijke godsdienstige opvattingen. Zij beschouwden hen in dat opzicht als „tabula rasa". Met de nieuwe godsdienst voerden zij hun eigen gewoonten en vooral ook hun eigen taal in[1]. Zij vermeden daardoor een van de moeilijkste problemen van de missionering in de meeste landen, met welke woorden nl. de boodschap van het evangelie moet worden doorgegeven. Deze methode zou men echter maar moeilijk kunnen volhouden ten opzichte van volken, die buiten de politieke sfeer van Portugal stonden. Voor de eerste maal werd dit een actueel probleem, toen Franciscus Xaverius het evangelie wilde gaan verkondigen in in Japan. In dit land zou dan ook de eerste werkelijke ontmoeting tussen het westen, in casu de Kerk, en een oosterse beschaving plaats hebben[2].

Door de Japanner Yajiro, die met een Portugees schip naar Malaka was gekomen, had Franciscus zich zo goed mogelijk laten inlichten over de godsdienstige opvattingen van dit onbekende volk. Yajiro had verteld, dat men er in een persoonlijke God geloofde, die Dainichi heette, d.w.z. de Grote Zon. Men zou er zelfs enige kennis van de H. Drievuldigheid hebben, terwijl men ook het bestaan aannam van onstoffelijke geesten en van de onsterfelijkheid van de ziel. Met behulp van Yajiro had Franciscus,

[1] Zie het wel wat tendentieus hoofdstuk *Méthodes missionnaires du Mexique au Japon* in H. BERNARD S.J., *Les Iles Philippines du Grand Archipel de la Chine*, in Collectanea Commissionis Synodalis 8 (1936), 802-818; deze serie artikelen verscheen onder dezelfde titel ook in boekvorm.

[2] G. SCHURHAMMER S.J., *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts. Ein Stück Ritenfrage in Japan*, Tokyo 1928; zie de waardering van dit boek door R. STREIT O.M.I., *Bibliotheca Missionum*, IV, Aken 1928, p. 556. Over de religieuze achtergrond van het missiewerk in Japan zie vooral de specialist J. M. MARTIN M.E.P., *Saint François-Xavier et le Japon*, in Bulletin de la Société des Missions-Etrangères de Paris 1949, 152-163, 222-226, 339-356, 404-417.

in Japan aangekomen op 15 augustus 1549, ook een soort catechismus samengesteld. Bij het godsdienstonderricht las hij hieruit voor of bediende zich van een tolk. Terloops zij hier gezegd, dat uit de contemporaine bronnen niet blijkt, dat hij de gave der talen bezat; hij zou daarentegen maar slecht de taal hebben gekend, hetgeen trouwens bij zijn geringe voorbereiding en in zijn omstandigheden niet te verwonderen is. Het voornaamste hier is te weten, dat hij voor zijn prediking verschillende termen gebruikte, die aan een inheemse godsdienst waren ontleend, met name de woorden voor God, ziel en geest.

Reeds spoedig had hij gemerkt, dat de bonzen van de Shingonsekte speciaal waren ingenomen met zijn preken van Dainichi. Zij zeiden, dat zij uiterlijk weliswaar van de westerse bonzen verschilden, maar in de leer met hen overeenkwamen en zij waren er daarom op uit om van het succes van de nieuwe leer te profiteren. Deze belangstelling intrigeerde Franciscus en typerend is het voor zijn nog middeleeuwse mentaliteit, hoe hij hierop reageerde. Bij gelegenheid ondervroeg hij de bonzen over de leer van de H. Drievuldigheid en de verlossing. Vanzelfsprekend wisten zij daarover niets. Belangrijker was het, dat een bekeerling uit de Shingonsekte, de latere grote catechist Laurentius, hem er op attent maakte, dat Dainichi volgens de filosofische leer van de bonzen geen persoonlijke God aanduidde, maar een van de bestanddelen van het heelal, een soort „materia prima", die in alle wezens aanwezig was, en wel het actieve princiep, en tengevolge daarvan ook de gelachtsorganen van de man betekende. Afkerig als Franciscus was van alle compromis en impulsief in zijn besluiten zond hij daarop broeder Fernandez de stad in om op de straten te verkondigen, dat men Dainichi niet moest vereren, en hij besloot dit woord als godsnaam te vervangen door het Latijnse Deus. Ook deze naam zou later zijn moeilijkheden meebrengen, daar de Japanse „verklanking" ervan, Dayusu, ook „grote leugen" betekent en dit de spotlust van tegenstanders zou opwekken.

Scherper kwam de tegenstelling christendom-oosterse godsdienst naar voren in de beroemd geworden disputen te Yamaguchi in het jaar 1551[1]. Ofschoon deze disputen breedvoerig worden behandeld in de oudere Xaverius-literatuur, was Franciscus er zelf niet bij tegenwoordig, maar alleen zijn medewerkers pater Cosmas de Torres en broeder Fernandez.

[1] G. Schurhammer S.J., *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S.J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551, nach den Briefen des P. Torres und dem Protokoll seines Dolmetschers Br. Juan Fernandez S.J.* Tokyo 1929.

In Yamaguchi had Franciscus kort te voren nogal succes gehad. Rond het hof van de toen machtige plaatselijke heer hadden zich veel bonzen en edellieden verzameld; het was een soort cultureel centrum. Het milieu zou men kunnen vergelijken met dat van Athene, waar Paulus de leer van de verrijzenis komt verkondigen. De Japanse intellectuelen bleken vooral benieuwd te zijn naar de verklaring van het godsbegrip: hoe God er uit zag en waar hij was, en verder naar de leer over de geesten en de zielen, die volgens de missonarissen wel een begin hebben en daarna altijd zouden blijven voortbestaan. Torres schrijft, dat hij met Gods hulp overwinnend uit de strijd kwam, maar hij moet zelf ook bekennen, dat noch St. Thomas noch Scotus op de moeilijke vragen van de bonzen een voor hen bevredigend antwoord zouden hebben kunnen geven, omdat dezen „ongelovig" waren, d.w.z. het bestaan van een persoonlijke God en Schepper en de onsterfelijkheid van de ziel niet aannamen. Het ontbreken van deze twee begrippen zou de missionarissen in de volgende jaren nog duidelijker worden. Zo verklaarde een bons, dat hij met de zestien jaar in het klooster was getreden en sedertdien gedurende veertig jaren niets anders had gedaan dan met de ene hand zijn eten klaar te maken en met de andere te schrijven, dat er na dit leven niets bestaat[1]. Hetzelfde getuigde een andere, die vertrouwelijk wilde spreken: „Van één punt gaan alle godsdiensten van Japan uit, en daarover zijn alle geleerden het eens, dat nl. de mensen op dezelfde manier, waarop zij voor hun ontvangenis uit het niet voortkomen, daarin ook na hun definitieve dood terugkeren. En", voegde dezelfde er aan toe, „indien bespraakte predikers met vergulde woorden en veel schijngronden het volk willen overtuigen, dat er in een ander leven een verlossing plaats heeft, weet dan, dat dit allemaal huichelarij en veinzerij is en een middel om de onwetenden te bedriegen"[2]. Dergelijke bevindingen brachten Balthazar Gago, die in 1552 in Japan was aangekomen, tot de zgn. grote ontdekking, dat de bonzen er voor zichzelf een esoterische leer op na hielden en voor de niet-ingewijden een tegenovergestelde leer verkondigden. Maar, zo redeneerde Gago verder, dan beantwoordt er in hun opvatting ook geen werkelijkheid aan de woorden, die zij gebruiken, en bijgevolg zijn de door ons overgenomen woorden geen

[1] G. SCHURHAMMER UND E. VORETZSCH, *Die Geschichte Japans (1549-1578) von P. Luis Frois S.J. nach der Handschrift der Ajudabibliotheek in Lissabon übersetzt und kommentiert von ......*, Leipzig 1926, p. 41.
[2] *ib.*, p. 80.

goede weergave van de werkelijkheden van de christelijke leer en kunnen zij alleen maar verwarring stichten. Het gevolg van deze ontdekking was, dat hij en zijn opvolgers alle Japanse woorden met een godsdienstige of filosofische betekenis uit het christelijk vocabularium verwijderden en deze vervingen door Latijnse of Portugese woorden, die zij zo goed mogelijk in het Japans „verklankten"[1]. Het gevaar voor syncretisme werd hierdoor vermeden, al werd de taak om de christenen een juiste kennis van de godsdienst bij te brengen er soms niet gemakkelijker op. Dat zij desondanks daarin toch geslaagd zijn, blijkt uit de heldhaftige houding van vele christenen in de komende vervolgingen en uit het feit, dat de overlevenden met dit gebrekkig materiaal het geloof van geslacht op geslacht hebben doorgegeven en het 250 jaar, voor het merendeel zuiver, hebben bewaard[2].

Wat nu de ontmoeting van het christendom met de oosterse levensbeschouwing in Japan betreft, deze kan men schematisch in twee „complexen" verdelen. Gedurende een eerste periode kwamen de missionarissen vooral in contact met boeddhistische monniken, voornamelijk van de Zen- en Shingonsekten. Men kan het met Schurhammer eens zijn, waar hij opmerkt, dat „ein psychologisches Sicheinfuhlen in eine fremde religiöse Gedankenwelt" de missionarissen van de 16e eeuw vreemd was en dat Frois in zijn geschiedenis daarom altijd met een zekere verbittering over de boeddhistische monniken spreekt. Men vergete echter niet, dat dezen de grootste en de minst oprechte tegenstanders van het christendom waren. De missionarissen van toen hebben zeer juist de „beschouwing" als de voornaamste godsdienstige praktijk van het boeddhisme erkend en zij hebben spoedig en goed het wezenlijk verschil tussen christendom en oosterse godsdienst gezien, met name het

[1] J. Schütte S.J., *Christliche japanische Literatur. Bilder und Druckblätter in einem unbekannten vatikanischen Kodex aus dem Jahre 1591*, in Archivum Historicum Societatis Jesu 9 (1940), 226-280; zie ook *id., Drei Unterrichtsbücher für japanischen Jesuitenprediger aus dem XVI. Jahrhundert*, ib., 8 (1939), 223-256.

[2] Een overzicht van de „term question" in de moderne Japanse missie geeft J. Laures S.J., *Das kirchliche Sprachproblem in der neuerstandenen japanischen Mission*, in Monumenta Nipponica 3 (1940), 630-636. Het overnemen van vreemde woorden ligt de Japanners zeer. Men lette, ook voor het Westen, op het internationaal gebruik van vele wetenschappelijke, maar ook van alledaagse woorden. Wij schreven, dat de christenen hun geloof voor het merendeel „zuiver" hadden bewaard. Over pas ontdekte crypto-christenen, die hardnekkig weigeren zich opnieuw bij de katholieke Kerk aan te sluiten publiceerde professor Tagita in 1954 een uitvoerige studie in het Japans (zie J. van Hecken, *30.000 krypto-kristenen in Japan*, in Missiën van Scheut, 1955, 136-138.

niet aanvaarden van het voortbestaan der ziel en van het bestaan van een persoonlijke God en Schepper. Hiermee moesten dan ook hun prediking en catechese beginnen[1]. Zoals Van Laak zijn studie over de disputen van Yamaguchi besluit, handelde deze niet over de „motiva credibilitatis", maar over filosofische onderwerpen, welke men de „praeambula fidei" pleegt te noemen[2]. In een tweede missieperiode, vanaf ± 1580, heeft men ook en meer, te doen met een andere soort tegenstanders, de volgelingen nl. van de Chinese filosoof Tsjoe Hsi. Graf haalt hiervan twee voorbeelden aan: het gesprek van Frois met de filosoof Hayashi Razan en dat van Sidotti met Arai Hakuseki. Ook hieruit blijkt weer, dat noch Tsjoe Hsi noch zijn volgelingen waren doorgedrongen tot het begrip van een eerste oorzaak en tot het bestaan van een geestelijke en persoonlijke Schepper. Kwam Hakuseki onder de indruk van Sidotti's kennis betreffende alle soort van wetenschappen, zodra hij hem hoorde spreken over het christendom, beschouwde hij hem als een dwaas. Hij knoopte daar de volgende algemene bemerking aan vast: „Even zeer als de Europeanen in de positieve wetenschappen vooruitgang hebben gemaakt, even weinig begrip tonen zij voor bovenzinnelijke zaken"[3].

Een soortgelijke ondervinding zouden de missionarissen in China opdoen. Uit de eerste gegevens, die missionarissen en reizigers na een kort verblijf in China vandaar hadden meegebracht, had men geconcludeerd, dat de Hemel de voornaamste godheid van de Chinezen was. Het is dan ook te begrijpen, dat Ruggieri en Ricci, die er in 1583 het eerst vaste voet hadden kunnen krijgen, er bij hun catechese de nadruk op legden, dat de God, die zij kwamen preken, niet de hemel was, maar de Heer van de hemel, de meester van al het geschapene, zoals Franciscus dat in Japan had gedaan en zoals het fundament van Ignatius' oefeningen het hun had ingeprent. De Chinese naam voor God werd gevonden door een catechumeen, die tijdens de afwezigheid van de paters in de zomer van 1583 de woorden *t'ien-tsjoe*, d.w.z. „Heer van de Hemel", op een plankje had geschreven en daarvoor zijn hulde bracht. Deze naam werd

[1] Over de methode van catechese in SCHURHAMMER-VORETZSCH, *Die Geschichte Japans (1549-1578) von Luis Frois ....*, p. 234.

[2] H. VAN LAAK S.J., *De re apologetica in Japonia inter annos 1549-1578 secundum fontes nunc primum editos*, in Gregorianum 12 (1931), 314-322, dat gebaseerd is op de geschiedenis van Frois.

[3] O. GRAF O.S.B., *Kaibara Ekiken, ein Beitrag zur japanischen Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts und zur chinesischen Sung-Philosophie*, Leiden 1942, 234-236.

door Ricci bij zijn terugkomst als een gelukkige vondst aanvaard en onder de naam *t'ien-tsjoe-kiao*, „leer of godsdienst van de Heer van de hemel", zou het katholicisme in China bekend worden, en thans nog bekend zijn. Bij het aanvaarden van deze naam had Ricci als volgt geredeneerd: het woord „Deus" of „Dio" kon men niet invoeren, omdat de Chinezen onze letter „d" niet kennen (zij hebben slechts de half-stemhebbende „d"). Bovendien drukte deze naam volgens Ricci zo gelukkig de superioriteit van de God der christenen uit, omdat hij de Heer van de hemel genoemd wordt.

Op advies van zijn Chinese vrienden had Ricci het kleed der boeddhistische bonzen — dat hij aanvankelijk als het religieus kleed van dit land had beschouwd — verwisseld tegen dat van de geletterden, en hij was de klassieke boeken van deze laatsten begonnen te bestuderen. Hij vond daarin meerdere passages over de hoogste godheid, die, al waren zij op zichzelf dubbelzinnig, in christelijke zin konden worden uitgelegd. Vooral de boeken, die aan Confucius werden toegeschreven, trachtte hij aldus te interpreteren en deze, zoals hij zelf zegt, „naar onze kant te trekken" (tirare alla nostra opinione). In zijn gesprekken met geletterde heidenen meende hij gebruik te mogen maken van deze termen, vooral van de godsnamen *Sjang-ti*, letterlijk de Heerser-van-boven, en het meer vage *T'ien*, hemel, dat hij echter steeds gebruikte in verbinding met het meer persoonlijke *Sjang-ti*. Zijn overste Alexander Valignano had hem aangeraden de natuurlijke godsbewijzen te onderstrepen door middel van argumenten, die in de Chinese boeken zouden te vinden zijn. Ook zijn geleerde vrienden adviseerden hem, voor de naam van God het woord *Sjang-ti* te gebruiken, ook al was het merendeel der Chinezen volgens Ricci's eigen verklaring dan ook atheïst en al verklaarden de geletterden *T'ien* en *Sjang-ti* als een van de samenstellende delen van het heelal volgens de toen algemeen aanvaarde leer van Tsjoe Hsi (1130-1200), de vader van het neo-confucianisme. Een consult van theologen in het jaar 1603 te Macao keurde de handelwijze van Ricci goed. Hetzelfde jaar gaf hij zijn beroemd geworden apologetisch werkje uit *t'ien-tsjoe-sje-i*, „ware betekenis van de Heer van de hemel". Hierin gebruikt hij naast de „christelijke" term *t'ien-tsjoe* ook de benamingen *Sjang-ti* en *T'ien-Sjang-ti*. Hij haalde elf teksten uit klassieke boeken aan, die de gelijkheid van betekenis van deze godsnamen moesten bewijzen: „Als wij de oude boeken onderzoeken", schrijft hij, „dan zien we, dat *Sjang-ti* en *T'ien-tsjoe* (praktisch hetzelfde betekenen en)

alleen maar van naam verschillen[1]. Voor Ricci was deze methode van argumenteren een taktiek om voor de geletterden de overgang tot het christendom te vergemakkelijken. Niet al zijn confraters waren het echter daarmee eens. Zo had Nicolaas Longobardi, ide in 1598 was aangekomen, bij de studie van de Vier Boeken al gemerkt, dat het begrip *Sajng-ti*, zoals de commentaren dat uitlegden, niet overeenkwam met de goddelijke natuur. Met de commentaren worden hier de geschriften van Tsjoe Hsi en zijn school bedoeld, die, zoals we reeds zeiden, in die dagen algemeen gevolgd werd. Longobardi had zich echter gerustgesteld met de overweging, dat men het verschil in opvattingen wellicht moest toeschrijven aan een of andere commentator, die de zin van de klassieke tekst niet goed had begrepen en zo van de leer der ouden was afgeweken, en hij had zich neergelegd bij de praktijk van de anderen, zoals het een pas aangekomen missionaris betaamde. Toen hij echter na Ricci's dood in 1610 aan het hoofd van de Chinese missie was gesteld, ontving hij een brief van de visitator van Japan, Camillo Constantio, waarin deze er hem op wees, dat er in boeken, die door de missionarissen van China waren uitgegeven, dwalingen voorkwamen, die geleken op die der heidenen. „Hetgeen", zo schreef Constantio, „veel last veroorzaakt aan de missionarissen van Japan, omdat zij dezelfde dwalingen, en nu nog versterkt door de boeken van de missionarissen van China, bij hun toehoorders moeten bestrijden". Toen Longobardi in Peking was aangekomen, bleek daar Sabbatino de Ursis dezelfde twijfels te koesteren. Zij ondervroegen daarom verscheidene christen-geletterden, die echter eensgezind verklaarden, dat de missionarissen zich maar moesten houden aan de tekst van de klassieken, indien deze hun op een of andere manier nuttig kon zijn en geen acht te slaan op de tegenovergestelde uitleg van de commentaren. Hiermee ontstond in de schoot van de Sociëteit een hevige strijd over de juiste betekenis van de Chinese godsnamen, een strijd, die men wel de eerste fase van de ritenstrijd noemt[2]. Deze strijd gaat in de grond over de

[1] Over Ricci zie P. D'ELIA S.J., *Quadro storico-sinologico del primo libro di dottrina cristiana in Cinese*, in Archivum Historicum Societatis Jesu 3 (1934), 193-222; H. BERNARD S.J., *Comment s'est posé le problème du vocabulaire chrétien en Chine*, in Bulletin Catholique de Pékin 1935, 469-481 (gebaseerd op D'Elia). De tekst van Ricci zelf in de uitgave van P. D'ELIA S.J., *Fonti Ricciane*..., I, Rome 1942, pp. 186, 196 met de aantekeningen van D'Elia.
[2] Een overzicht hiervan geeft R. STREIT O.M.I., *Bibliotheca Missionum*, V, 727-730, 749-751, 760, 763, en H. BERNARD-MAITRE S.J., *Un dossier bibliographique de la fin du XVII siècle sur la question des termes chinois*, in Recherches de Science Religieuse 36 (1949), 25-79. H. Bernard S.J. is dezelfde als H. Bernard-Maitre S.J.

juiste appreciatie van de Chinese godsdienst en de eerste fase van de strijd over de godsnamen raakt veel meer de kern van de Chinese godsdienst dan die over de betekenis van de verering van Confucius en van de voorouders, waarover men in de dertiger jaren, na de aankomst van de dominicanen en franciscanen, zou beginnen te twisten. Terwijl sommige jezuïeten volhielden — naar hun mening in de geest van Ricci —, dat de Chinezen enige kennis van God, van geestelijke substanties en van de ziel hadden en zij zover gingen, dat zij dezen, tenminste in de oudheid, als monotheïsten beschouwden en ook daaraan hun hoogstaande moraal toeschreven, meenden anderen, dat de Chinese filosofie geen geestelijke substantie kende, die onderscheiden was van de materie.

Deze laatsten gingen van hun kant zover, dat zij op zeker ogenblik geen enkel Chinees woord geschikt achtten om het godsbegrip uit te drukken en zij wilden daarom ook het nieuw-gevormde woord *T'ien-tsjoe*, dat geen enkel verband had met hun godsdienst of filosofie, afschaffen en het vervangen door „Deus", hetgeen gelukkig niet gebeurd is[1]. Ofschoon men beroep deed op de hoogste autoriteit in de orde, kwam men niet tot overeenstemming. Zo werd de godsnaam *T'ien-tsjoe* gehandhaafd, maar het is waarschijnlijk, dat sommige jezuïeten voortgingen met *Sjang-ti* te gebruiken in hun gesprekken met geletterden, totdat dit woord evenals *T'ien*, hemel, door het mandement van de apostolisch vicaris Maigrot in 1693 als christelijke term werd verboden. Naar mijn mening terecht. In de klassieke boeken worden aan de hoogste godheid, die nu eens *T'ien* en dan weer *Sjang-ti* wordt genoemd, weliswaar eigenschappen toegeschreven, die men met Ricci in christelijke zin kan interpreteren, als men daarbij abstractie maakt van het gehele godsdienstigfilosofisch systeem. Maar in de loop der eeuwen heeft deze godheid een soort ontpersoonlijkingsproces doorgemaakt. De filosofen ontwikkelden een theorie, waarin de Hemel en de Heerser-van-boven werden opgevat als een van de samenstellende delen van het heelal: uit de chaos zouden eerst hemel en aarde ontstaan zijn en uit de samenwerking van hemel en aarde de andere wezens. In hun kosmologie was er voor een persoonlijke God en Schepper geen plaats. Het begrip van een

[1] Een overzicht van de godsnamen bij de Joden, de Mohammedanen, de Nestorianen en de katholieken geeft de brochure van H. HAVRET S.J., *T'ien Tchou „Seigneur du Ciel"*, Sjanghai 1909[2]. De naam *t'ien-tsjoe* kwam reeds voor in vroegere geschriften en duidde o.a. de boeddhistische god Indra aan. Dit was echter vergeten in de tijd van Ricci. Havret zegt, dat men het weer wist, toen de kwestie van de termen aan Rome werd voorgelegd.

onstoffelijke geest was ook in de oudheid onbekend. Wel onderscheidde men ziel en lichaam, maar deze verschilden slechts in de graad van stoffelijkheid. Voor de intellectuelen leefden de zielen slechts voort in de de gedachtenis van de nabestaanden; in de mening van het volk bleven zij voortbestaan, zolang hun offers werden gebracht.

Het was in zekere zin jammer, dat men de oude godsnamen niet in het christendom kon doen herleven. Indertijd betreurde het reeds de filosoof Leibniz, die in deze strijd over de Chinese godsdienst aan de zijde der jezuïeten stond. Hij was van mening, dat men het gevaar voor verwarring had kunnen voorkomen door alles duidelijk in de boeken uit te leggen. De missionarissen echter gaven er de voorkeur aan, geen woorden op te nemen, die als het ware erfelijk belast waren, zeker niet in China, waar het gevaar voor syncretisme zo groot was. Vooral in het begin van de geloofsprediking komt het er op aan — hiervoor getuigt ook de bekeringsgeschiedenis van het westen —, de geloofsleer zuiver door te geven. De missionarissen van de 16e en 17e eeuw moesten daarom op de eerste plaats rekening houden met de actuele betekenis van de woorden. Dat echter *T'ien* en *Sjang-ti* door de filosofen van die tijd in monistische of pantheïstische zin werden opgevat, daarover waren allen het eens. Dit sluit niet uit, dat het volk, staande buiten de invloed van de filosofie, zich soms tot de hemel wendt als tot een persoonlijke godheid onder de naam *T'ien-ye*, de „heer Hemel", en daarmee behoeft dan niet noodzakelijk de stoffelijke hemel bedoeld te worden. Met deze opvatting hielden de geleerden echter geen rekening. Zo was er op het gebied van de godsnamen geen overeenstemming van christendom en Chinese filosofie te bereiken en daarmee was de ontmoeting tussen beiden in zoverre mislukt, dat er op godsdienstig gebied van geen toenadering of aanpassing sprake kon zijn: theïsme en pantheïsme sluiten elkander uit.

Wat de resultaten van de missie — de bekeringen tot het christendom — betreft, blijkt uit de geschiedenis, dat deze nauwelijks door de aangenomen houding werden beïnvloed. Ricci had onder de geletterden meerdere vrienden, maar slechts enige weinigen brachten het tot het aannemen van de door hem gepreekte leer. De hele 17e eeuw door zouden de jezuïeten te Peking onder dezelfde betrekkelijk gunstige omstandigheden kunnen werken en hun methode ongestoord toepassen. Maar de bekeerlingen uit de geletterden bleven zeldzaam. Dat viel ook de Franse missionarissen op, toen zij met zo'n hoge verwachtingen over de

brede invloed van de Chinese missie in 1688 te Peking aankwamen. Het merendeel van de christenen was afkomstig uit het gewone volk, dat buiten alle filosofie staat, zouden we ook hier kunnen zeggen.

Dat de jezuïeten een christendom hebben gepreekt, dat „vrij zou zijn van de niet-christelijke (westerse) bestanddelen in het christendom" is een idee, dat eerst in de 20e eeuw is opgekomen. De jezuïeten meenden enige riten ter ere van Confucius en van de voorouders te mogen laten bestaan; zij kwamen de Chinese gevoeligheid — een gevolg van de overdreven scheiding der geslachten in het openbaar — tegemoet door mannen en vrouwen in afzonderlijke lokalen te doen „kerken"; zij waren om dezelfde reden voorzichtig met het uitstallen van de gekruisigde Christus — een praktijk, die tot de laatste tijd werd volgehouden —, maar wat de door hen verkondigde leer en de door hen ingevoerde devoties betreft, verschilden zij niet van de praktijken in Europa: de door hen uitgegeven, uitgebreide christelijke literatuur legt daarvoor getuigenis af. Dat er geen massabekeringen tot stand kwamen is een gevolg van het feit, dat de factoren, die een massabekering in de hand konden werken, ten enenmale ontbraken: het tekort aan missionarissen: een lijst van jezuïeten-missionarissen in China gedurende twee eeuwen geeft 463 namen[1]; het wantrouwen der regering: men durfde nauwelijks van een kerkelijke organisatie, met bisschoppen aan het hoofd, spreken; de seminarie-opleiding had in deze periode normaal in het buitenland plaats; er bestond geen religieuze gisting onder het volk: de Chinezen verloochenden ook toen hun aard niet van weinig belangstelling te hebben voor boven-zinnelijke zaken; er waren ook geen andere behoeften, waarin de missionarissen hen te hulp konden komen, enz.

In dit verband moeten we hier kort de vraag beantwoorden, of er op niet-religieus terrein cultuuruitwisseling of cultuurbeïnvloeding van West op Oost heeft plaats gehad. De jezuïeten hebben ongetwijfeld met grote energie daarnaar gestreefd. Had Ricci zich aanvankelijk uitgegeven als bons of religieus van het Westen, bij het beter leren kennen van de verhoudingen diende hij zich aan als „geleerde van het Westen", in de hoop daardoor invloed te winnen op de geletterde stand door dezen de voordelen van de westerse beschaving te bieden. Als dusdanig kreeg hij in Peking verblijfsvergunning en dat was de titel,

[1] L. Pfister S.J., *Notices biographiques et bibliographiques sur l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, tome I, Sjanghai 1932, table chronologique I-XV.

waarop andere missionarissen zouden worden geroepen of toegelaten, hetzij om de kalender te hervormen — een kapitale kwestie in een land, waar het leven der mensen overeenkomstig de wetten van de hemel moest verlopen —, hetzij om geografische kaarten te maken, kanonnen te gieten of eenvoudig om voor het plezier van de keizer te schilderen, enz. Om hun verdiensten op dit gebied van de cultuur te doen uitkomen kan ik slechts op twee feiten wijzen. Op de eerste plaats getuigen daarvoor hun bibliotheken van de missies te Peking, ruim voorzien met boeken niet alleen op godsdienstig maar ook op profaan wetenschappelijk gebied: astronomie, kosmografie, natuurkunde, aardrijkskunde, muziek en, niet te vergeten, geneeskunde. Hiervan zijn vele kostbare werken uit de periode 1600-1800 thans nog bewaard. De gedrukte cataloog, in 1949 klaar gekomen, noemt 4101 werken in 1533 volumen[1]. Van dit arsenaal hebben de jezuïeten ruimschoots gebruik gemaakt door aangepaste bewerkingen voor de Chinezen uit te geven. Voor het lezen van deze boeken werd niet de voorwaarde gesteld, dat men zich tot het christendom moest bekeren! Van hun uitgaven in de Chinese taal is helaas nog geen cataloog opgemaakt; de jacht op de eerste drukken is nauwelijks begonnen. Een onvolledige lijst tot het jaar 1688 geeft 550 werken, waarbij ook de christelijke literatuur wordt meegeteld; maar hij bevat talrijke geschriften op profaan gebied, dit in tegenstelling met de meeste andere missies, waarvan de publikaties op de eerste plaats een religieus doel hadden[2].

Heeft men hiermee succes gehad? Ter beantwoording van deze vraag moge ik volstaan met me te beroepen op twee autoriteiten. De jezuïet H. Bernard, die sedert vijf en twintig jaar werken publiceert over de oude jezuïetenmissies en daarbij vooral wil doen uitkomen, wat de missionarissen gedaan hebben om de westerse wetenschappen in China bekend te maken — een voor onze tijd zeer verdienstelijk apologetisch werk! — moet erkennen, dat de massa van de geletterden voor deze publikaties geen belangstelling getoond heeft. De andere autoriteit op het gebied van de betrekkingen tussen Oost en West, C. R. Boxer,

[1] (H. Verhaeren C. M.), *Catalogue of the Pei-t'ang Library*, Peking 1949. Deze cataloog kwam tot stand met hulp van de Rockefeller Foundation. De inleiding erop schreef Verhaeren tijdens de inname van Peking door de communisten. Na zijn terugkeer uit China schonk hij een exemplaar aan de bibliotheek van het Missiologisch Instituut der R.-K. Universiteit te Nijmegen.

[2] H. Bernard S.J., *Les adaptations chinoises d'ouvrages européens*, in Monumenta Serica (Peking) 10 (1945), 1-57, 309-388.

schrijft, dat de culturele invloed van de jezuïeten ondanks het prestige, dat zij aan het hof hadden, en ondanks de achting, die zij bij weinige — „a very few" — geletterden genoten, praktisch nihil is geweest. De resultaten op wetenschappelijk gebied — hij noemt het in kaart brengen van het land — waren te danken aan de eigen inspanningen der jezuïeten en zij ondervonden daarbij zo goed als geen medewerking van de inheemse geleerden. Zij hebben geen belangstelling gewekt voor Europese zaken[1], dit in scherpe tegenstelling met Japan, waar de geleerden in deze tijd van afsluiting zich tersluiks zoveel mogelijk Europese wetenschappen trachten eigen te maken door toedoen van de Hollanders, terwijl er ook de door de jezuïeten in China gemaakte bewerkingen van Europese boeken zeer welkom waren[2]. China gaf er blijkbaar de voorkeur aan nog een tijd in zijn isolement te blijven volharden.

Nijmegen *(wordt vervolgd)*

[1] In de inleiding van C. R. Boxer, *Jan Compagnie in Japan 1600-1817*, Den Haag 1936; de tweede uitgave hiervan heb ik niet ingezien.

[2] H. Bernard S.J., *Traductions d'ouvrages européens au Japon durant la période de fermeture (1614-1853)*, in Monumenta Nipponica 3 (1940), 40-60. Bernard tracht hierin duidelijk te maken, dat er langs deze in China vertaalde, maar in Japan verboden boeken, westerse invloed is uitgegaan op Japan.

DRS. R. DIJKER S.M.M.

MISSIE EN LITURGIE

LITURGISCHE BEWEGING

HET hoeft wel niet meer te worden herhaald, dat de liturgische vernieuwing sinds de laatste oorlog wijd en zijd om zich heen grijpt[1].

Was de liturgische beweging van vóór de oorlog meer een aangelegenheid, waarvoor slechts diegenen interesse hadden, die zich in de praktische zielzorg oriënteerden op de directieven sinds Pius X herhaaldelijk door de H. Stoel gegeven, en van hen, die zich op wetenschappelijke wijze bezighielden met de vraagstukken, die in de liturgische vernieuwing werden opgeroepen, — hetzij historisch, juridisch of theologisch, — de leer over het mystieke Lichaam van Christus en over de cultische beleving van onze christelijke verbondenheid in de eredienst, door Pius XII in twee meesterlijke encyclieken uiteengezet, hebben aan de zielzorg onmiskenbaar duidelijk gewezen, waarheen het christenvolk gevoerd moet worden, om hun vereniging met God in Christus Jesus op authentieke wijze te beleven[2].

De aandacht is er. Dat blijkt overduidelijk uit alle acties en activiteiten, studiën, die overal verschijnen. Het probleem is niet enkel meer gesteld, maar het antwoord erop is duidelijk gegeven door Pius XII, hiermede continuerend de weg, door zijn Voorgangers herhaaldelijk aangewezen[3].

Vooral is de belangstelling zeer groot in de Duits, Nederlands en Frans sprekende landen van Europa, terwijl in Italië de liturgische vernieuwing vanuit Lombardije wordt geleid, waar vooral de liturgist wijlen Ild. kardinaal Schuster O.S.B., aartsbisschop van Milaan, wijlen D. Kard. Minoretti, aartsbisschop van Genua en wijlen mgr. Bernareggi, bisschop van Bergamo, de hiërarschische leiding gaven. Opmerkelijk is het, hoe hiermede in Noord Italië een traditie werd voortgezet, die haar oorsprong vindt in het episcopaat van mgr. G. Sarto, achtereenvolgens bisschop van Mantua en patriarch van Venetië, die ook in zijn episcopaat over de Ecclesia universalis deze liturgisch-pastorale zorg voortzette, —

[1] Ten bewijze hiervan zij gerefereerd naar de liturgische dagen en congressen van velerlei aard en omvang; op studiecentra als Trier, Parijs en Heeswijk.

[2] „Mystici Corporis Christi", 29 juni 1943; „Mediator Dei", 20 nov. 1947.

[3] S. PIUS X, Motu proprio „Tra le sollecitudine", 22 nov. 1903; PIUS XI, Constitutio Apostolica „Divini cultus sanctitatem", 20 dec. 1928.

terwijl in de andere, zoëven genoemde landen, de ijver van de Liturgievorsers de beweging haar trekken heeft gegeven. Vandaar dat in deze landen de beweging meer een specialistisch en strijdbaar karakter droeg, welke zocht en streed, totdat eindelijk de paus de Beweging onder zijn hoogste leiding heeft genomen, gezegend, gezuiverd van excessen en het liturgisch apostolaat als pastorele plicht aan de Hiërarchie van de gehele Latijnse kerk heeft opgelegd[1].

Dat het liturgisch apostolaat nog niet *in de Missies* is doorgedrongen; dat eerst laat pas de missionaire noodzakelijkheid hiervan, slechts zeer geleidelijk en plaatselijk, wordt ingezien, heeft verschillende gronden:

1. De liturgische beweging heeft zich ten doel gesteld, om door de actieve deelname der gelovigen aan de heilige Geheimen de dreigende ontkerstening van binnenuit te bestrijden, daarbij steunend op de Openbaringsleer, de cultus betreffende en op de noodzakelijke voorarbeid der liturgische wetenschap[2].

2. In de missionering is men uitsluitend geoccupeerd met het bekeren van heidenen, met de moraal-theologische en juridische complicaties — aan het missiewerk inherent — die het leven van neo-christenen in een niet-christelijke omgeving medebrengen. De zielzorg onder de christenen in de missielanden draagt hoofdzakelijk (uitsluitend nog) een casuïstisch stempel, waarin meer de situatie van het gekerstende individu dan van de jonge Gemeenschap is getekend.

Herhaaldelijk hebben de pausen geleerd en benadrukt, welke de eigenlijke Missieopdracht is — planting der Kerk — of, m.a.w. de kerstening van de maatschappij in het missiedistrict met zijn eigen aard, hoedanigheden, cultureel, sociaal en economisch[3].

De politieke bewustwording, welke de bevolking van haast alle missielanden bezielt en welke zich thans uit ofwel in een pas-verworven eigen bestuursvorm — hetzij autochtoon hetzij autonoom — ofwel in een algemeen onafhankelijkheidsstreven in de gebieden met koloniale of protectoraatsstatus, heeft de waarschuwing van Pius XI in zijn encycliek „Rerum Ecclesiae", naar het woord van Pius XII, tot een verwezenlijkte profetie gemaakt[4], en we moeten ons afvragen, of in alle Missies de

[1] „Mediator Dei" uitg. E.D. 11, 184.
[2] ibid., 200; R. Dijker „De Vigilia Paschalia in de Missiën" T. v. Lit. 1954, pp. 78-80.
[3] Benedictus XV, Litt. Apost. „Maximum illud", 1919; Pius XI litt. enc. „Rerum Ecclesiae" 1926; Pius XII, litt. enc. „Evangelii praecones", 1951. — Verder zij voor dit onderwerp verwezen naar diverse jg. HM en buitenlandse missiolog. tijdschriften.
[4] Pius XII „Evangelii Praecones", HM 1952 p. 13.

woorden van de grote missiepaus wel voldoende terharte genomen waren. In alle geval, de snelle politieke ontwikkeling laat wel duidelijk inzien, dat de missionaire status van een kerkelijk district uiteraard een voorlopige moet zijn[1] en dat de bevolking met al zijn eigenschappen tot een volk Gods in Christus moet worden opgevoed.

Hiermede is de liturgische vorming, of liever, is de *opvoeding tot eredienst* van de jonge christenheid een probleem geworden, dat de actuele aandacht moet vragen van allen, die in het pastorele Missiewerk direct of indirect betrokken zijn.

Helaas wordt deze urgente noodzakelijkheid nog weinig als een probleem gezien, dat om een oplossing vraagt, zijnde een kwestie van de eerste orde in de opbouw van de christenheid. Toch is het tekenend voor een kentering in de situatie, dat op het 3e Internationaal Liturgisch Congres te Lugano[2] dat gewijd was hoofdzakelijk aan de „attiva partecipazione" der gelovigen aan de hoogheilige Mysteriën — een katecheet met klem betoogde, dat ook in de Missie deze actieve deelname aan de heilige Geheimen „de eerste en onmisbare bron is, waaruit de gelovigen in gemeenschap de ware christelijke geest putten"[3]. En het is verheugend te lezen, hoe de besluiten van de wetenschappelijke vergadering van Lugano, aan de H. Vader toegezonden, werden gemotiveerd met een verwijzing naar de behoeften van een actuosa participatio in de Missies: „neque dubitandum est, quin id potius et instantius pro missionum regionibus aut ab Ecclesiae unitate seiunctis seu „diasporae" nunc temporis valeat et in posterum valiturum sit"[4].

Toch zou het al te voorbarig zijn, om de schaarse liturgisch-bewogenen uit de gelederen der missionarissen, die zich kunnen doen horen, te

[1] Drs. E. Loffeld C.S.Sp. „Het woord Missie en zijn betekenis" Missie-actie afl. 31 (jan. 1954) 327.

[2] Voor verslagen hiervan: T. v. Lit. 37 (1953) 6, 311-13; N.K. St. 49 (1953) 325 vv.; La Maison-Dieu, n. 37 (1 er trimestre 1954); NZM IX (1953) Hft 4, 314-16. Deze publikaties worden verder aangehaald als: Lugano.

[3] In de originele Italiaanse tekst lezen we „partecipazione attiva" wat in de authentieke Latijnse tekst is weergegeven met „actuosa communicatio" (Bugnini, „Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia", Romae 1953). Wagner weet te vertellen, dat S. Pius X eigenhandig „actuosa" heeft ingevoegd in de Latijnse tekst die uit de originele Italiaanse was vervaardigd en waarin men „partecipazione attiva" had weergegeven met „participatio" tout court. Wagner bedoelt echter wschl. de tekst, die als „officieel" in de A.S.S. verscheen, terwijl Bugnini de authentieke tekst geeft van de S.R.C. Decreta authentica 4121. Wagner, voordracht op de liturgische dag in het bisdom Roermond, T. v. L. 37 (1953), 5, 284.

[4] T. v. L. 38 (1954), 1, 67.

beschouwen als de vertolkers van een algemene bewogenheid in dit opzicht en de kansen voor een liturgisch apostolaat en — leven in de Missie even hoog aan te slaan als in de landen, welke door het liturgisch réveil rechtstreeks beïnvloed worden.

Evenmin als het motu proprio „Tra le sollecitudine" van St.-Pius X aanstonds werd opgevolgd, zoals Pius XI na vijf en twintig jaar moest constateren[1] — ja slechts enkele landen nadien eerst de voorschriften der pausen in praktijk begonnen te brengen —, zal men te spoedige successen moeten verwachten voor de missies van een Congres, dat uiteraard een ontmoeting was van wetenschappelijk geïnteresseerden en waarvan Hofingers voordracht in missiologische en missionaire kringen grote aandacht heeft getrokken; maar men zal zich terecht moeten afvragen: zijn er in de missies priesters aanwezig, liturgisch voldoende geschoold en gevormd, om een gezonde liturgische beweging in de geest der Kerk te leiden?[2]

Daarbij komt nog, — hoe vreemd het ook moge klinken op het eerste gehoor — dat de pastoraal in de missiën heel wat verstarder en conservatiever is dan in de landen, waar onder invloed van het theologisch réveil de pastorele zorg van de Hiërarchie heel wat juister en meeromvattend gericht wordt dan in de missies. „Comme on peut aisément le prévoir, les discordances entre la science missionnaire et la pratique missionnaire se situent avant tout sur des plans purement subjectifs . . .", aldus leidt de aan missionaire ervaring rijke dr. Bühlmann zijn beschouwing in, waarin hij de verhouding onderzoekt van de théoricien missionnaire met de praktijkmissionaris[3]. Ook de woorden waarmee Fr. Mertens S.V.D.de doorsnee missionaris van de praktijk typeerde in 1919, hebben nog heus niet zo'n archaïsch karakter gekregen. Hij formuleert de gedachten van een jong missionaris, vers van het seminarie in de missie gearriveerd en die, ingewerkt door een oudere confrater, zich nu een „man van de praktijk" weet: „. . . ." so, nun hast du das Deinige getan; du weiszt jetzt von allem Bescheid", und damit fängt er an, sich auf sichselbst zurückzuziehen und die einmal gewonnene Praxis gilt ihm als non plus ultra . . ."[4].

[1] „Divini Cultus", E.D. (een collectaneum, kerkmuziek betreffende) n. 5.

[2] Bij verschillende gelegenheden van recente datum is op het gebrek aan liturgische vorming van missionaire krachten gewezen, o.a. HOFINGER in Lugano; Dr. WAGNER cfr. noot 10, 1. cit. p. 286.

[3] Dr. WALBERT BÜHLMANN O.M.Cap. „Science missionnaire et apostolat missionnaire", NZM X (1954) Hft 2, 81-95.

[4] FR. MERTENS S.V.D. „Ein Vorschlag zur Förderung der beruflichen Fortbildung der Missionare", Düsseldorfer Missionskursus 1919, 219-31.

We kunnen deze hier geschetste houding voor een groot gedeelte ook vinden op het terrein der liturgie in de missies, evenals bij de liturgen, waarover dr. Alphons Kirchgässner klaagt in het toch zo liturgisch-bewogen Duitsland[1]. Als het dus in landen met een sterk geprononceerd liturgisch apostolaat vaak nog zo gesteld is, moeten we onze verwachtingen voor de Missielanden zeker matigen. Dat de waardering van de Liturgie bij vele priesters zowel in de gevestigde Kerk als in de Missies evenredig is aan de plaats, die aan de liturgiestudie werd ingeruimd binnen het seminarieleerplan en de wijze waarop de Eredienst werd bestudeerd, is te betreuren maar niet te verwonderen, evenmin als het feit dat slechts zelden het gebrek aan liturgische vorming later in de praktijk werd ingehaald door tekort aan tijd en literatuur.

Zoals hierboven reeds terloops werd aangegeven, is de heidenbekering de arbeid, welke de haast uitsluitende preoccupatie der missionarissen uitmaakt. Dit is ook de taak der uitheemse priesters, zoals de pausen dit in hun richtlijnen niet hebben nagelaten te bevelen. Hierop is de missiemethodiek gericht en de resultaten van de laatste dertig jaar — getuige de Missies van Afrika b.v. — zijn bewonderenswaardig. Bij nader toezien echter en op het getuigenis van missionarissen aldaar en met de onloochenbare feiten der statistische gegevens voor ogen, wordt de ontoereikendheid van het aantal priesters voor de zielzorg der neochristenen aldaar het brandendste probleem van de Kerk in Afrika[2]. In die onevenredige verhouding van gelovigen tot het aantal priesters moet ook een antwoord gevonden worden op het probleem van de opvoeding tot Eredienst, hetgeen de liturgische beweging in die Missielanden op zich al veel moeilijker maakt dan in de gevestigde Kerk. Bovendien hebben deze christenen, om hun initiatie in de Cultus en de integratie van hun leven in het christendom te voltooien, een veel intensiever verzorging nodig dan de gelovigen in de reeds gevestigde Kerk, waar toch altijd het leven een christelijk stempel draagt en de christenen zichzelf vinden in de parochie als in de Communitas Ecclesiae[3].

Waar, naar de natuur van de Kerk en de herhaalde bevelen der laatste drie pausen de zorg voor de christenen moet worden toevertrouwd aan

[1] Bijeenkomst van vrienden en bevorderaars van het Abt Herwegen-Institut te Marialaach, T. v. L. 37 (1953) p. 252.

[2] Een oppervlakkige vergelijking van de toename van chistenen bij jaarlijkse tienduizenden in Afrika met de veel geringere toename van priesters, doet eenieder dit onmiddellijk toegeven.

[3] H. Schmidt S.J. „Grandeur et misère du rite" La Maison-Dieu 35.

priesters uit hun eigen volk, en de daarnaast voortgaande missionering onder de heidenen de taak blijft voor de uitheemse priesters[1], is het overduidelijk, dat de zorg voor een inheemse clerus de eerste zorg moet zijn in een Missie, — op straffe dat de opbouw der Kerk zal blijven steken — en dat, met betrekking tot het hier behandelde onderwerp, de liturgische vorming van de aanstaande clerus in de Missielanden een kwestie is *van de allerhoogste importantie*, willen we hier niet een fout continueren waaronder de opleiding van onze Europese en Amerikaanse clerus vanaf de oprichting van seminaria tot in de moderne tijden mank gaat[2].

Opdat de integratie van het Evangelie in het individuele leven — en hierlangs — in het maatschappelijke leven, sociaal zowel als cultureel, zich voltrekke, — m.a.w. opdat de instauratio in Christo niet blijve steken in haar fundament, geloofsact en Doopsel, en in een *formalistische* vervulling van de Cultusplicht — is de verwerving van een persoonlijke geloofshouding, welke het leven omvormt in Christus, volstrekt noodzakelijk. — Hiertoe echter is de „partecipazione attiva" aan de hoogheilige Mysteriën een eerste voorwaarde.

Eenieder echter, die ook maar enigszins georiënteerd is in de verscheidenheid van Missieproblematiek, ziet de ontzaglijke moeilijkheden, waarop de uitvoering van een liturgisch program in de missies stuit: tekort aan priesters; de omvangrijke taken, waarvoor de priester in de Missie zich geplaatst ziet, en waarvan minstens de leiding op hem alleen neerkomt en in menig geval ook de uitvoering; de moeilijke omstandigheden van plaats, die een frequent contact van de priester met zijn christenen belemmeren en kostbaar maken; en dan, hetgeen hierboven reeds voldoende is toegelicht: een tekort aan kennis in deze materie, om een degelijke pastoreel-liturgische vorming te geven.

Als enige moeilijkheid vindt men vaak aangegeven, waar het deze vorm van zielzorg betreft, dat de christenen in de Missie onze Liturgie niet begrijpen, *omdat ze er zover vanaf staan*[3]. Als oplossing hiertoe geeft men aan — en terecht — aanpassing.

[1] „Iam ut vobis liceat ad alios aliosque infideles Christo lucrandos cotidie expeditioribus progredi, nonne proderit vehementer, sacerdotibus indigenis stationes custodiendas uberiusque excolendas relinquere?" (Rerum Ecclesiae).

[2] Gelukkig bestaan er plannen om aan de Leuvense Universiteit een scholing voor a.s. liturgieprofessoren te beginnen T. v. L. 37 (1953), 289.

[3] J. HOFINGER, Lugano in N.K.St. 1.cit.; id. in Pastoralia (onderlinge gedachtenwisseling over missiemethodische pastorele vraagstukken o.l.v. de professoren van het grootseminarie van Ledalero) II, 10 (okt. '54).

AANPASSING[1]

Vanzelf wordt in de opzet van deze artikelenreeks het begrip „aanpassing" beperkt tot het gebied van de eredienst. Daarbuiten immers zijn er zovele gebieden in het missieleven, waarin aanpassing een eerste vereiste is, dus noodzakelijk, voor de missionaris, wil hij, ondanks alle persoonlijke heiligheid en ijver, niet tevergeefs arbeiden, en dus, ondanks zijn persoonlijke goede bedoelingen, het plan Gods in zijn verwezenlijking ofwel hinderen ofwel frustreren[2].

De H. Kerk zelf heeft in haar Missiegeschiedenis, welke zo lang is als haar bestaan, de aanpassing altijd voorgestaan. Ook in de Liturgiegeschiedenis vinden we een beeld, hoe de Kerk in de opbouw van haar eredienst de invloed heeft ondergaan van allerlei culturen: Joodse, Grieks-Romeinse, Gallische, Frankische, Germaanse. De Kerk heeft de goddelijke riten, door haar Stichter Haar nagelaten, ter ere Gods en ter stichting van de gelovigen willen opluisteren met het schoonste, dat Haar in die culturen werd aangeboden.

Waar de H. Vader in zijn encycliek „Evangelii praecones" nadrukkelijk wijst op het katholieke karakter van Christus' Kerk, die zich met de cultuur der volken wil bekleden, bedoelt Hij — in het licht van het desbetreffende deel van „Mediator Dei", waar de liturgische discipline behandeld wordt — niet zozeer een l i t u r g i s c h e aanpassing, waarvan men sporadisch in een of ander Missiegebied gewaagt, als wel de Ordinarii Missionum eraan te herinneren, dat de eigen cultuur der volken in het christendom haar eigen plaats vindt en een rijke voedingsbodem tot verdieping en verheffing en ontwikkeling van haar inhoud, en dat deze ontwikkeling niet mag worden vervangen of tegengehouden

[1] Voor missiologische literatuur dit onderwerp betreffende: Dr. Th. Tangelder M.S.C. „Sacramenten en volksgebruiken", 1950.

[2] Bühlmann (art. cit.) citeert Mgr. Malenfant O.M.Cap., die in zijn boek „La vocation missionnaire" schrijft (p. 8): „Sans doute, en plus des études classiques et scolastiques communes, la vie franciscaine en elle-meme . . . sera une bonne préparation à une partie des vertus et des dispositions d'un bon missionnaire. Mais nous ne nous fatiguerons pas de répéter: croire que „bon religieux" et bon missionnaire sont équivalents, c'est faux et c'est s'exposer à des erreurs regrettables . . . Il faut tout celà mais il y a encore quelque chose de plus" (art. cit. p. 93, noot 34). In dit verband zij nog eens uitdrukkelijk verwezen naar de missionaire opleiding, door Benedictus XV in „Maximum illud" benadrukt en in een decreet van de S.C.P.F. aan de Oversten van missionerende instituten aanbevolen. Tijdens de oorlog was van de nood een deugd gemaakt in de cursus voor a.s. missionarissen te Nijmegen. Het ware echter te wensen, dat vele missionarissen alvorens te vertrekken een cursus volgden aan het Missiologisch Instituut te Nijmegen.

door een Europeïsme; hiermede continueert de H. Vader de missiemethodiek, zoals die te vinden is in de leer van zijn Voorgangers en in de diverse uitspraken van de H. Congr. tot Voortplanting des Geloofs vanaf 1622[1]. Dat bestaande gebruiken in het christendom worden overgenomen — rechtstreekse aanpassing — is mogelijk, hoogst wenselijk en zelfs geboden, wil een cultuur werkelijk *gekerstend* genoemd kunnen worden[2].

Tegen de gehele achtergrond van de problematiek, welke wordt opgeroepen door een „attiva partecipazione" van de gelovigen in de Missie; behoeften, tekorten, strevingen, wensen, mogelijkheden, hier en daar begonnen pogingen van aanpassing, noodzakelijkheden enz., willen dit en de volgende artikelen een bijdrage leveren, die tot een meer omlijnd plan van uitvoering leiden kan, hiermede gevolg gevend aan een lang overwogen plan en tegemoetkomend aan de wensen van vooraanstaande missietheoretici, bij verschillende gelegenheden geuit.[3]

Bika (Borneo)

[1] Enc. cit. p. 24-25; In dit licht dienen ook verstaan te worden verscheidene recente instructies en brieven van de S.C.P.F. aan de Apost. Delegaat en de Vicarii Apostolici van de Belg. Congo betreffende inheemse begrafenisgebruiken (14 dec. 1936, Sylloge 203 bis); in een brief aan de Ap. Vicaris van Mansjukoeo werden de roemruchte Chinese ceremoniën toegelaten, op grond dat ze geen cultische zin meer hadden (22 mei 1935, ibid. 191); in een brief aan de Apost. Delegaat van Japan een dergelijke beslissing inzake de eerbetuigingen aan het vaderland (26 mei 1936, ibid. 201); betreffende de inheemse kunst wordt in een brief aan de Apost. Delegaat van India als princiep aangegeven, dat „de kunst van elk volk met ernstige pogingen dient te worden benut voor de gewijde kunst" (17 dec. 1934, ibid. 188); van Japan en China waren enkele jaren tevoren reeds richtlijnen gegeven, dat de inheemse kunst diende te worden benut ten gerieve van de cultus.

[2] In het gebruik van de termen „rechtstreekse en onrechtstreekse aanpassing" volgen we *Tangelder* o.c.p. 20. Rechtstreekse aanpassing heeft men, wanneer een bestaand gebruik qua talis wordt opgenomen of minstens getolereerd; onrechtstreekse aanpassing wanneer een bestaand gebruik vervangen wordt door een christelijk gebruik van dezelfde betekenis

[3] *J. Hofinger S.J.* „Eine intensivere liturgische Erziehung der Missionare. Liturgische Konferenzen im Seminar, die nicht nur für die notwendigste Kenntnis der Rubriken sorgen. Ferner liturgische Probleme in den Missionszeitschriften. Verschiedene Missionare wünschen auch eine Ermunterung seitens der Kirchlichen Obrigkeiten" (Lugano, N.Z.M. l.c.p. 316).

J. DE REEPER M.H.F.

DE BRUIDSCHAT ALS MISSIEPROBLEEM

1. *Gewoonterecht en inheemse huwelijken.* De Kerk is weliswaar de officiële tolk van de goddelijke Wetgever, ook in de interpretatie van het natuurrecht, maar toch onthoudt Zij zich van inmenging in de huwelijkswetgeving voor huwelijken tussen twee ongedoopten. Deze vallen op de eerste plaats onder de natuurwet en, daar het eigenlijke doel van het huwelijk is een openbare, sociale structuur op te bouwen voor menselijke samenleving, moeten ze tevens aan een openbaar sociaal gezag onderworpen zijn. Voor gedopten is die macht aan de Kerk gegeven, voor niet-gedoopten die buiten de Kerk staan en waarover de Kerk dus geen directe jurisdictie heeft, kan die macht alleen aan het publieke gezag van de sociale gemeenschap waartoe zij behoren gegeven zijn, n.l. de civiele autoriteit. Het burgerlijke gezag is immers, buiten het kerkelijke gezag, de enige autoriteit van een volmaakte menselijke gemeenschap. De openbare burgerlijke autoriteit heeft derhalve de macht en de plicht de vage normen der natuurwet te detailleren. Het openbare burgerlijke gezag wat de huwelijkswetgeving bepaalt in onbeschaafde gebieden is de stamwetgeving, belichaamd in de gewoonten en gebruiken van het stam-leven. Het zijn derhalve vooral de gewoonten welke het wetsbestel van de stam uitmaken en de huwelijken, gesloten volgens deze gewoonten, kunnen we gevoegelijk noemen „gewoonterecht-huwelijken", want de conglomeratie van ongeschreven wetten, welke de samenleving bestuurt in onbeschaafde gebieden, bestaat slechts uit gewoonten en tradities.

2. Een van de gevolgen van het feit dat „*gewoonte*" de voornaamste bron is van de inheemse civiele autoriteit, is: dat deze norm van wetgeving zo gemakkelijk *fluctueert* en de stabiliteit van een geschreven wetgeving mist. Vanwege de invloed van moderne strevingen verkeert het inheemse gewoonterecht derhalve in vele gebieden in een onstabiele, fluctuerende toestand, welke rekening houdt met de ontwikkeling van en aanpassing aan moderne eisen en noden.

3. De *twee voornaamste factoren* die verantwoordelijk zijn voor de aanpassing en ontwikkeling van het inheemse gewoonterecht zijn a) de koloniale Regering die zich door sommige algemene wetten mengt in de inheemse gewoonten die de huwelijkswetgeving regelen, en

b) de „inheemse raden", d.w.z. de bestuurslichamen geheel samengesteld uit inwoners van het land. Hun taak is het over de toepassing van het gewoonterecht te waken vooral in huwelijkszaken en echtscheidingen, en onverantwoorde veranderingen in het gewoonterecht te voorkomen. Het lijdt geen twijfel dat zij door hun beslissingen en interpretaties veel kunnen bijdragen tot veranderingen en aanpassingen van het gewoonterecht aan nieuwe omstandigheden en noden. In huwelijkszaken betreffen deze aanpassingen en veranderingen meestal de riten en plechtigheden, welke het huwelijksceremonieel uitmaken, en de formaliteiten, vereist voor de rechtsgeldige huwelijkssluiting of echtscheiding.

4. Zo lang het *gewoonterecht* niet in strijd is met de natuurwet moet men het *eerbiedigen* en men moet rekening houden met de eisen van het gewoonterecht bij de beoordeling omtrent de geldigheid of ongeldigheid van een inheems gewoonterecht-huwelijk, zoals duidelijk blijkt uit een Instructie van het H. Officie van 22 augustus 1860[1]: „*Matrimonium validum ac firmum consistere quoties nutus vel ceremoniae coram testibus praestitae, juxta communem regionis existimationem mutuum sponsorum de praesenti consensu sufficienter exprimunt*". Volgens de opinie van het merendeel der moderne auteurs (Cappello, Coronata, Noldin, Gasparri, Vlaming etc.) welke wij ook volgen, heeft het burgerlijke gezag zeggingsmacht over het huwelijkscontract van niet-gedoopten en heeft zij de macht om „*impedimenta dirimentia*" voor die huwelijken vast te stellen. Dit gebeurt door b.v. de leeftijdsgrenzen te bepalen voor huwende personen (om kinderhuwelijken tegen te gaan), verboden graden van bloedverwantschap vast te stellen, enz. Het is duidelijk dat hierdoor slechts een verdere detaillering gegeven wordt van de vage natuurwet. De door gewoonterecht ingevoerde „*impedimenta dirimentia*" zijn echter *ongeldig* als zij tegen de natuurwet ingaan, b.v. een verbod voor weduwen om te hertrouwen, of een ongeldig-verklaring van een huwelijk omdat de twee partijen tot verschillende kasten behoren, of omdat de bruidprijs ontbreekt.

5. *De bruidschat.* Vaak gebeurt het dat, hoewel het ontbreken van de bruidprijs geen *impedimentum dirimens* voor een geldig huwelijk constitueert, de bruidschat-betaling toch een essentieel onderdeel vormt van de huwelijksplechtigheden. Dit is natuurlijk van weinig belang als het om een huwelijk tussen twee katholieken gaat, want voor hen hangt de geldigheid alleen en uitsluitend af van de kerkelijke wetten, maar

[1] Coll. n. 1201

toch moet men onder inlanders het belang van de bruidprijs, zelfs bij huwelijken van katholieken, niet onderschatten. Volgens instructies van de Heilige Stoel is het raadzaam en geoorloofd om die huwelijksplechtigheden en gewoonten toe te laten welke in de ogen van het volk belangrijk zijn, als ze maar geen bijgelovige bijbetekenis hebben. „Stel alles in het werk en voorkom dat de inlanders hun plechtigheden, gewoonten en zeden veranderen wanneer die niet duidelijk in strijd zijn met het geloof en goede zeden"[1].

Ook katholieke inlanders worden derhalve verwacht de gebruikelijke bruidschat te betalen alvorens het kerkelijk huwelijk gesloten wordt, indien zulks volgens het gewoonterecht vereist wordt. Men moet er echter wel voor zorgen dat de katholieke partijen heel duidelijk begrijpen dat de bruidprijs niets te maken heeft met de geldigheid van hun huwelijk. En evenmin als de Kerk kan erkennen dat de geldigheid van een huwelijk afhangt van de betaling van een bruidschat, kan Zij het gewoonterecht goedkeuren volgens hetwelk het teruggeven van de bruidschat een ontbinding van het aangegane huwelijk bewerkstelligt. Weliswaar staat de Kerk onder bepaalde omstandigheden een wettelijke scheiding van tafel en bed toe, of geeft Zij een verklaring van ongeldigheid (*declaratio nullitatis*) en in zulke gevallen heeft de Kerk er niets tegen dat tenminste een gedeelte van de bruidschat wordt terugbetaald, maar in principe houdt de Kerk zich afzijdig van inmenging in deze materiële consequenties van haar canonieke decisies.

6. *Systemen van bruidprijs.* Sprekend over bruidprijs of bruidschat in het algemeen zou men een grote fout begaan als men zou menen dat de bruidprijs overal en onder alle stammen eenzelfde functie vervult en altijd een even belangrijke plaats inneemt bij het huwelijksritueel. Dit is verre van waar. Evenmin is het juist de bruidschat op te vatten als een verkoopprijs, een evaluering van het meisje als een handelsobject. De huidige opvatting zowel van missionarissen als van regeringsambtenaren omtrent de bruidprijs is: dat zij in het inheemse gewoonterecht geen associatie met een handelstransactie van koop of verkoop met zich meebrengt, ofschoon het er veel op kan lijken. Het is een erkend feit dat in zijn oorspronkelijke en zuivere opvatting het bruidschatstatuut een positieve waarde kan hebben als bewijsindicatie dat de formele huwelijkssluiting heeft plaats gevonden en als een krachtig hulpmiddel om de stabiliteit van huwelijken te bevorderen. De naam

[1] (S.C. de Prop. Fide, 1659; Coll. n. 135).

bruidschat, bruidprijs of bruidsgeschenk ontmoet men reeds in de Heilige Schrift op drie verschillende plaatsen, waar men telkens een verschillende betekenis aan hetzelfde Hebreeuwse woord „*Mohar*" kan geven, namelijk in Gen. 34:12; Exodus 22:16; I Reg. 18:25. Maar in geen van deze drie gevallen heeft „*mohar*" de betekenis van verkoop of verkoopprijs, maar slechts die van een geschenk van de bruidegom aan zijn bruid. Het is duidelijk dat wij de bruidprijs in deze zin opgevat ook onder de inlanders kunnen toelaten, zolang het maar binnen de redelijke grenzen blijft van de economische capaciteit van de gemiddelde burger. Bij sommige pastorale stammen is het overdragen van vee door de bruidegom aan de ouders of voogden van de bruid een onmisbaar element voor de geldige sluiting van het gewoonterecht huwelijk. (b.v. in Kenya bij de Luo negers bedraagt de bruidschat 12-16 koeien; in de Soedan bij de Shilluk negers 10-12 koeien; hetzelfde geldt in Oost Nigeria) en het aanvaarden en behouden van de bruidschat door de familie van de bruid is een positieve indicatie dat het huwelijk in wording is. Zo hangt ook wettig vaderschap af van de bruidschat-betalingen en dit heeft ook zijn terugslag op de wettige positie der kinderen die vóór het huwelijk geboren zijn. De vader van zo'n kind heeft er geen recht op, zelfs niet na het huwelijk, tenzij hij een extra vergoeding (bijvoorbeeld een of twee koeien) aan de ouders van het meisje betaald heeft.

7. *Betalingsmiddel voor de bruidschat.* Het hangt natuurlijk af van de omstandigheden van de betaler en van de ontvanger, waaruit de bruidschat bestaan zal. Er zijn stammen waarvan de bruidschat-betalingen bestaan uit geiten, koeien, honing, landbouwgereedschappen, kleren, sieraden, en zelfs kunnen al die artikelen en het vee betaald worden in baar geld. Het meisje wordt aan de toekomstige echtgenoot overgedragen, wanneer de vader voldaan is met hetgeen hij reeds ontvangen heeft. Wat er nog overblijft wordt dan niet kwijt gescholden maar moet langzamerhand afbetaald worden, met de kans dat het meisje naar het ouderlijke huis teruggeroepen wordt als de afbetaling te langzaam naar de zin van de vader geschiedt. Als er meerdere zoons in een familie zijn, moet de jongere wachten met huwen totdat zijn oudere broer getrouwd is, en in normale omstandigheden wordt een gedeelte van de bruidschat betaald met koeien uit de familie-kudde. Onder de jongere generatie is het echter gewoonte geworden dat de trouwlustige jongeman, om niet af te hangen van die traditionele wachtlijst, zijn eigen bruidschat ver-

dient door te gaan werken in een stad of mijn- of industriecentrum. En zelfs als hij zelf koeien heeft of kan krijgen van zijn familie, is er alle kans dat de schoonvader geen vee maar geld eist. De overschakeling van bruidschat-betaling in vee naar een betaling in geld heeft ongetwijfeld een commercieel element gebracht in die huwelijken en de gevallen zijn niet zeldzaam dat de schoonvader als bruidschat een naaimachine, of een fiets vraagt; mij is een geval bekend dat de schoonvader bij het uithuwelijken van twee van zijn dochters een vrachtauto eiste als gecombineerde bruidschat van de twee toekomstige schoonzoons! Door het invoeren van geld-economie is er een groeiende tendens ontstaan om steeds hogere bedragen te vragen. Als een gevolg van de exorbitante eisen die nu reeds gedaan worden, zijn er pogingen aangewend om wettelijk een maximaal bedrag als bruidschat vast te stellen. Maar niettegenstaande deze poging en het feit dat er door de koloniale mogendheden faciliteiten geboden worden om tegen betaling van een klein registratie bedrag een geldig civiel (i.e. erkend door de koloniale wet) huwelijk te sluiten, heeft men tot nog toe slechts éen zeer beperkt succes geoogst in de remmingspogingen tegen de opdrijving der bruidschatprijzen. De gevolgen van die hoge bruidschat-prijzen hebben een morele en economische terugslag op het leven van de huidige jongere generatie. Immers, daar het een lange tijd duurt alvorens het vereiste bedrag in zuur-verdiend geld bijeen gespaard is, en daar noch de jongen noch het meisje altijd maar bereid zijn te wachten totdat het volle bedrag van de bruidprijs betaald is, begint onder het jongere geslacht van inlanders de mening veld te winnen dat het betalen van de bruidschat niet de uitsluitend decisieve factor mag zijn ter legalisering van een gewoonterecht huwelijk, zoals dat tot nog toe onder de inlanders verdedigd werd. De tegenwoordige houding begint de essentiële geldigheids-factor meer en meer te zien in de godsdienstige of civiele huwelijksplechtigheden. Onder sommige stammen, bijvoorbeeld in Bechuanaland, Frans Equatoriaal Afrika, Elgeyo-Marakwet in Kenya, is de bruidschat als essentieel element der huwelijkssluiting door de stamautoriteiten zelf afgeschaft en een gewoonterecht huwelijk wordt officieel als geldig erkend als het maar vrijwillig, ook al is het zonder bruidschat, gesloten is. Het is opmerkenswaard dat bij de nieuwe codificatie van het inlands recht in Natal, het betalen van een bruidschat niet onder de essentiële vereisten van een gewoonterecht (wat na de codificatie dus gewoon „burgerlijk huwelijk" heet, daar het gewoonterecht nu geschreven wet is geworden)[1]

[1] (cf. Natal Code, sect. 59 seq.)

huwelijk gerekend wordt. Dit alles neemt echter niet weg dat plaatselijke stamgerechtshoven de bruidschat van het grootste belang achten als bewijs-indicatie van een geldig gesloten huwelijk. Zo, bijvoorbeeld bij de Luo stam in Kenya, als men bewijzen kan dat de ‚*riso*' heeft plaats gevonden (i.e. de laatste aflossing van de over een lange periode uitgerekte bruidschat-betalingen) wordt dit als definitief bewijs aanvaard dat er een geldig gewoonterecht huwelijk gesloten is.

8. *Huidige stand van zaken.* Alles tezamen genomen heeft de bruidschat zijn traditioneel-belangrijke rol bij het sluiten van gewoonterecht-huwelijken verloren en zowel in Afrika als in andere koloniale gebieden groeit de tendens om de bruidschat-betaling als een verouderde gewoonte te beschouwen, die velen niet meer kunnen onderhouden. De voortdurende stijging van de bruidprijs, welke als gevolg heeft dat alleen welgestelde jongelui zich de weelde kunnen veroorloven om zonder lang te wachten en zonder groot ongemak een bruidschat te betalen, veroordeelt het merendeel der jongelui tot een vrijgezellen-bestaan voor onbepaald lange tijd. Zoals we reeds vermeldden trekken velen van de jongelui naar industriële centra om genoeg geld op te sparen voor een bruidschat. Spoedig beginnen zij dan voor het meisje van hun keuze de bruidschat in afbetalingen af te lossen en vaak stemmen de ouders of voogden van het meisje dan toe dat zij „voorlopig al vast maar" met de toekomstige bruidegom gaat samenleven met alle gevolgen daaraan verbonden. Maar zolang de bruidschat nog niet volledig betaald is, kan het meisje door het hoofd van de familie terug geroepen worden en aan een andere huwelijkskandidaat overhandigd worden, die bereid is een grotere bruidschat te betalen. Het gevolg is dat zij zich aan onzedelijke en misdadige praktijken en aan tijdelijke vrije verbintenissen overgeven. Dit is een van de ergste gevolgen van de verouderde visie op en stug vasthouden aan het gewoonterecht van het bruidschat-probleem. Zelfs het christelijke jongere geslacht valt er aan ten offer en het lijkt er wel op alsof de publieke opinie dit als een nieuw en wettig gewoonterecht zal aanvaarden.

9. *De vraag rijst:* Behoort met het oog op deze omstandigheden de bruidschat veroordeeld en opgeheven te worden?

Op zichzelf genomen is de bruidschat niet tegen de natuurwet en derhalve heeft de Heilige Stoel geen redenen gezien deze gewoonte onder christenen te verbieden, ofschoon het in sommige streken tot zulke ongunstige resultaten geleid heeft. Er zijn nog stammen en streken

waar de bruidprijs zijn oorspronkelijke betekenis als beslissende factor bij de huwelijksceremoniën behouden heeft, niet als *impedimentum dirimens* derhalve maar als noodzakelijk onderdeel van de „*forma*", en als zodanig kan het getolereerd worden voor de huwelijken volgens het gewoonterecht.

In andere gebieden heeft de koloniale regering ingegrepen en wordt een vrijwillig gesloten gewoonterecht-huwelijk officieel door de koloniale macht als geldig erkend, ook al is de bruidschat niet betaald, b.v. in Frans Kameroen door een besluit van 26 mei 1934; en voor alle Franse koloniale gebieden in Afrika door het bekende „Décret Mandel" van 15 juni 1939, nog aangevuld door het „Décret Jacquinot" van 14 september 1951, art. 2 en 3. Een algemeen absolute veroordeling zonder verdere kwalificatie van het bruidschat systeem zou derhalve te ver gaan, maar een wettelijke vaststelling van een maximum bruidschat zou, als dat in de praktijk uitvoerbaar is, een gelukkige oplossing zijn van een lastig probleem. Gedurende de na-oorlogse jaren is de steeds hoger opgevoerde bruidprijs tot een acuut probleem voor een gezonde en economisch-verantwoorde samenleving uitgegroeid en de fatale gevolgen die daaruit voortvloeien worden met den dag duidelijker merkbaar, niet slechts in de toename van ongeregelde vrije-liefde verbintenissen maar ook in de tendens om een handelszaakje te maken van een transactie, welke oorspronkelijk, ook volgens inlandse opvatting, dit helemaal niet was. De vraag naar een controlerend en leidinggevend advies in deze zaken wordt steeds sterker en algemener, en daar het meer een sociaal en economisch probleem is dan een kerkelijke aangelegenheid, heeft de Kerk zich hier zoveel mogelijk buiten gehouden. Natuurlijk steunt Zij goedkeurend elke poging in deze richting door de koloniale of stamautoriteiten ondernomen, zoals in Kenya gebeurde waar de Britse koloniale regering een regerings-circulaire rondstuurde in december 1948 aan alle „Provincial Commissioners", aandringend op een controle van de bruidprijs en een beperking van excessen; of door het optreden der stamautoriteiten welke een algehele opheffing van de bruidschat afkondigde in de Kikuyu, Embu en Meru gebieden in Kenya in 1948, in het Elgeyo-Marakwet gebied in Kenya in 1949, in Frans-Equatoriaal Afrika in maart 1950, enz. De ondervinding heeft geleerd dat elke inmenging van de kerkelijke autoriteiten in de kwestie van bruidprijs zeer kwalijk genomen wordt door de heidenen als een inmenging in zaken die buiten de competentie van priesters vallen, terwijl

de katholieken er tegen protesteren daar zij daardoor in een economische minder gunstige positie zouden gesteld worden dan hun heidense stamgenoten. Bovendien is er altijd het gevaar dat de instructies betreffende bruidprijs, uitgevaardigd door de kerkelijke autoriteiten, toch niet onderhouden worden met het gevolg van verlies aan prestige voor de Kerk en de kans dat het meisje toch wegloopt van haar echtgenoot totdat hij de door het stamrecht erkende bruidprijs betaald heeft, en dus gevaar op gebroken huwelijken. In de diocesen van Oeganda is de bruidprijs officieel door de kerkelijke autoriteiten vastgesteld op 120 shillings, maar vele ouders eisen toch nog 200 shillings.

Besluit. Het is nu wel duidelijk dat men geen eenvormige strakke conclusie kan trekken omtrent het belang van de bruidschat. Tevens is het duidelijk welke morele waarde men eraan kan hechten. Op zichzelf beschouwd is het betalen van de bruidschat niet tegen de natuurwet, zolang het maar binnen redelijke perken blijft en kan het dus toegelaten worden als een geoorloofd gebruik. De voornaamste regel welke men voor ogen moet houden is: dat de vrije toestemming van beide partijen niet belemmerd mag worden door de bruidschat-transactie. Indien de bruidschat eenmaal betaald en aanvaard is, kan men dit als een positief bewijs beschouwen dat volgens het gewoonterecht een geldig huwelijk gesloten is. Maar uit de afwezigheid van een bruidschat kan men niet tot de ongeldigheid van een gewoonterecht-huwelijk besluiten. Vanwege zijn traditionele waarde en stabiliserende invloed op inlandse huwelijken kan het in gematigde vorm ook toegelaten worden onder katholieken.

Mill Hill

DR. J. DELLEPOORT

DE ROEPINGEN VOOR DE MISSIE IN NEDERLAND

Het is niet toevallig, dat bij de opbloei van het aantal priesterroepingen in de twintiger jaren, de roepingen voor de missie zo'n grote rol hebben gespeeld. De bodem daartoe was menselijkerwijze gesproken sinds enige tientallen jaren voorbereid door de vestiging van een groot aantal missionerende orden en congregaties in onze kerkprovincie.

In de terugblik, die prof. Mulders in dit tijdschrift schreef naar aanleiding van de eeuwfeestviering van het herstel der hiërarchie[1], benadrukt hij, dat de opleving van het missiewerk in de negentiende eeuw ten slotte het gevolg was van een innerlijke impuls in de kerk zelf, moge zij dan ook al begunstigd zijn door factoren van buiten zoals de geografische ontsluiting van de wereld, de koloniale expansie en de afschaffing van de slavernij. Het bezielende woord der pausen, de strakkere leiding van de Congregatie der Propaganda, de oprichting van de pauselijke missiegenootschappen zijn de waarneembare tekenen en de drijfveren van de nieuwe geest die in de Kerk waardig werd. De bestaande oudere orden en congregaties — hier en daar zelfs seculieren — gaan zich wijden aan het missiewerk, maar ten slotte hebben apostolische mannen als Arnold Janssen, Lavigerie, Verbist, Libermann en De Mazenod aan de Kerk in een aantal nieuwe congregaties het apparaat geschonken om op grootse wijze het werk in de vreemde missiën aan te pakken.

Aan Nederland is deze herleving van de missiegeest niet voorbijgegaan. Mede door de Kulturkampf in Duitsland en de kloosterwetten in Frankrijk vestigde zich hier een uitzonderlijk groot aantal van deze missionerende genootschappen. Tussen 1875 en 1905 heeft er een intocht van orden en congregaties plaats, die waarschijnlijk nergens ter wereld zijn weerga vindt en de grondslagen kon leggen voor de latere plaats van Nederland in de wereldmissie. Merkwaardig is echter, of althans opmerkenswaardig, dat aan deze vestiging van opleidingshuizen nog niet direct een evenredige stijging van het aantal roepingen beantwoordde. Wel overtreft sinds 1895 het totaal aantal priesterwijdingen voor de orden en congregaties even dat van de seculieren, maar het zou nog tot 1920 duren voordat in de numerieke verhouding tussen beide groepen een grondige wijziging intrad.

Te weinig wordt ons inziens benadrukt, dat deze nieuwe congregaties ook belangrijke structurele wijzigingen hebben gebracht in de aanwerving van de priesterkandidaten. Het type van een klein-seminarie, zoals de bisdommen dat kenden, vond men nog in 1853 *niet* bij de regulieren. De opening van een dergelijk studiehuis door de paters Redemptoristen te Roermond in 1870 was iets totaal nieuws, maar pas bij de intrede van de nieuwe congregaties kan men spreken van het doorbreken van deze nieuwe gedachte. Het missiehuis van pater Janssen te Steyl, opgericht in 1875, is in feite het begin geworden van een nieuw opleidingstype over heel de lijn: de missieschool die jonge roepingen opvangt voor de

[1] Alph. Mulders: *Nederland en de missie sinds het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie*, H.M. 32 (1953) 194-210.

moderne, missionerende congregaties. Op de duur wordt dit type algemeen, zelfs voor een aantal oude orden, en het is hieraan, ons inziens, in niet geringe mate te danken, dat Nederland zich in de wereldmissie de plaats kon veroveren, die het thans inneemt. Meer dan 90% van alle priesterkandidaten beginnen hun studies op een klein-seminarie. De werfkracht onder de jeugd van de lagere school werd daardoor in Nederland sterker dan in andere landen, waar deze vorm van opleiding niet zulk een monopoliserend karakter draagt. Of dit ook ongunstige zijden heeft en met name de mogelijkheid van late roepingen voor deze missiecongregaties te veel buiten de aandacht plaatst, mogen wij hier buiten beschouwing laten.

Een ander kenmerk van deze nieuwere congregaties was, dat zij van meet af aan alle aandacht hebben geschonken aan de mogelijkheid, om ook kandidaten aan te nemen uit de financieel minder krachtige groepen van de bevolking. Zij hebben daartoe iets moeten dóórstoten, want noch bij de seculieren noch bij de oudere orden was dit in die mate het geval. Aan de missionerende orden en congregaties komt derhalve de eer toe, de sociale basis voor de recrutering aanzienlijk te hebben verbreed. Zij hebben de lagere beroepen bij de werving grootscheeps ingeschakeld, en daardoor de priesteropleiding voor het eerst gezet op een meer democratisch stramien. Anderen hebben dit later overgenomen, maar zij hebben in dit opzicht pioniersarbeid verricht.

Wij zeiden reeds, dat na 1920 de grote opleving komt in het aantal roepingen. De wijdingen voor de bisdommen stijgen dan in ongeveer 15 jaar tijds met 50%, die voor de gezamenlijke regulieren met 240%, nl. van 100 tot 340 priesterwijdingen per jaar[1]. De nieuwe missieactie, in 1915 min of meer losgeslagen door pater L. van Ryckevorsel S.J., is ongetwijfeld een van de grote drijfveren geweest bij deze ongekende opbloei van roepingen voor de orden en congregaties. De missie-idee werd nu voor het eerst populair in bijna alle lagen van de katholieke bevolking. De missietijdschriften veroverden de gezinnen, de missiefilms en de missietentoonstellingen maakten het leven in de missie aanschouwelijk, de pauselijke missiegenootschappen bundelden en verhoogden de bezieling die er ging door het katholieke volk. De liefde voor de Kerk, vanouds kenmerkend voor de Nederlandse katholieken, vond hier een gelukkige uitweg, en meegesleept in dat elan boden duizenden zich aan om als missionaris — priester, broeder of zuster — te gaan werken voor de uitbreiding van het Godsrijk.

De omvang van de Nederlandse deelname in de missiearbeid nam in de dertiger jaren verbazingwekkend toe. Aan de spits staat absoluut genomen Noord-Brabant, gevolgd door Noord- en Zuid-Holland, met Limburg op de vierde plaats. Relatief echter staat Friesland bovenaan, waar de diasporakerk blijkt uit te munten in apostolische bezieling. Het feit, dat er thans drie Nederlandse missiebisschoppen uit Bolsward komen is er het heerlijkste getuigenis van.

„Statistische gegevens hebben uitgewezen, dat van 1931 tot 1940 het aantal Nederlandse missionarissen (priesters, broeders en zusters) sneller is toegenomen dan het aantal katholieken, sneller ook door het aantal leden van de orden of congregaties, waaruit de missionarissen voortkomen; dat het gemiddeld aantal

[1] Deze en andere gegevens werden overgenomen uit „De Priesterroepingen in Nederland".

per jaar uitgezonden missionarissen gestadig steeg; dat deze stijgende groei de mate van toeneming overtrof van het totaal aantal door de Kerk uitgezonden missionarissen; dat naar verhouding van het aantal Nederlandse katholieken ons land een hoger percentage missionarissen leverde dan enig land ter wereld, België alleen uitgezonderd."[1]

Volgens de nieuwste gegevens[2] bedroeg het aantal Nederlandse missionarissen per 1 januari 1955 in totaal 7819; dat der priester-missionarissen 3750. Dit betekent, dat Nederland één missionaris op 524 katholieken telt, en 11% van het gehele missiepersoneel op de wereld levert met een bevolking die geen 2% uitmaakt van het aantal katholieken dat missionarissen uitzendt.

Er is nog altijd vooruitgang te bespeuren in het Nederlandse missiepersoneel. Toch constateerde mgr. Bekkers reeds in 1950 dat vertraging in de groei was ingetreden[3]. Op het ogenblik lijkt deze vertraging weer in een stabilisatie op een lager niveau te zijn overgegaan. Bijzonder verheugend is, dat het aandeel van de leken-instituten zeer snel toeneemt. In 1950 telden zij 47 leden in de missie, in 1955 reeds 134. Hun procentuele toeneming overtreft daarbij verre die van de broeders en zusters (11,5%) en ook die van de priester-missionarissen (12%). Is dit misschien een nieuwe weg der Voorzienigheid?

Zoekt men naar nieuwe mogelijkheden om het aantal priesterroepingen voor de missie op te voeren, dan zal ongetwijfeld ook moeten worden gedacht aan een betere spreiding van de opleidingshuizen over Nederland, en aan een meer effectieve recrutering uit werkelijk alle groepen van de bevolking. Met name lijkt het wenselijk te zoeken naar een middel om juist de hogere standen, waar de belangstelling voor de zuiver missionerende congregaties minimaal is, meer voor de taak van deze Nederlandse missionarissen in de wereldmissie te interesseren. De missionerende geest in de parochie zal ten slotte over geheel de lijn de bepalende factor voor het aantal missieroepingen zijn.

Zeer onlangs ook deed prof. Zeegers in een rede te Wageningen een beroep op de katholieke studenten om „gehoor te willen geven aan de stem van de missionerende Kerk, die roept om leken, die in de missielanden kunnen helpen om door hun bijdragen tot de oplossing van sociale noden, door hun vorming van een inheems kader, de Kerk tot een werkelijke sociale inplanting te brengen"[4]. Hij nam daarbij het initiatief tot het oprichten van een Kardinaal Van Rossum-Instituut, voor het totstandbrengen van een samenwerking op operationeel terrein van alle katholieke organen, die de lekenhulp ten dienste van het maatschappelijk apostolaat in de onontwikkelde gebieden der missielanden bevorderen of op principiële gronden geacht mogen worden daarbij een functie te moeten vervullen. Het komt ons voor, dat hiermee een nieuw hoofdstuk in de geschiedenis van Nederlands bijdrage aan het missiepersoneel is geopend, zo men aan dit initiatief de aandacht en de medewerking geeft die het verdient.

[1] Mulders, t, p., blz. 200.

[2] *Statistische gegevens over het Nederlandse Missiepersoneel per 1 jan. 1955*, in H.M. 34 (1955) 166-180.

[3] Th. M. P. Bekkers, *Nederlandse Bijdrage aan het Missiepersoneel*, in H.M. 29 (1950) 166-180.

[4] Zie Katholiek Archief 10 (1955) 1001-1006.

M. VAN OSS C.I.C.M.

EEN NIEUW BOEK OVER VINCENT LEBBE[1]

ONZE bespreking van het eerste boek over Vincent Lebbe. *L. Levaux, Le Père Lebbe, apôtre de la Chine Moderne (1877-1940)*, Parijs-Brussel 1948, sloten we met de mededeling, dat reeds een ander werd voorbereid (HM 27 (1948), 220-225). Van de zijde der Hulppriesters voor de Missie (S.A.M.), die Lebbe als hun stichter vereren, was men over Levaux's werk niet tevreden. Tevergeefs hadden zij getracht de publikatie ervan tegen te houden. Open brieven dienaangaande verschenen in het tijdschrift SAM, mei en juni-juli 1948. Thans zeven jaar later en vijftien jaar na de dood van Lebbe, achten zij blijkbaar de tijd gekomen om hun lezing van Lebbe in boekvorm uit te geven.

Het materiaal ervoor werd verzameld en geordend door P. GOFFART S.A.M., de bewerking hiervan geschiedde door de bekende publicist kanunnik J. LECLERCQ. In het Avant-Propos zegt deze bescheiden, dat hij slechts de pen heeft vastgehouden (celui-ci n'a fait que tenir la plume) en tegelijk waarschuwt hij zijn lezers, dat zijn boek een vulgariserend karakter heeft en er daarom noch bronnen in worden vermeld noch de waarde van de getuigenissen besproken, noch documenten gepubliceerd. Hij kan hun echter de verzekering geven, dat alle informaties minutieus werden geverifieerd. Op zijn gezag — Lerclercq is schrijver van vele boeken over moraaltheologische onderwerpen — moeten wij dat aanvaarden, ofschoon het voor een juiste kijk op de ontwikkeling van Lebbe's ideeën interessant zou geweest zijn te vernemen, waar, wanneer en in welk gezelschap deze getuigenissen werden gegeven. Nu wij hiervan onkundig moeten blijven, is de taak van de recensent zeer moeilijk, zo niet onmogelijk geworden. Toch menen wij dit nieuwe boek wat uitvoeriger te moeten bespreken, omdat er naast de ,,geverifieerde informaties" zo talrijke aanvallen, of liever hatelijkheden, tegen de missionarissen, en met name tegen de bisschoppen van China, in voorkomen, dat het deze missie in het algemeen raakt en velen daarbuiten. Het is natuurlijk het goed recht van de biograaf, alle initiatieven van zijn held naar voren te brengen, maar, wanneer deze verheerlijking geschiedt ten koste van anderen, wanneer, met volkomen onbegrip van de verhoudingen, de gebeurtenissen in een onjuist daglicht worden gesteld, dan is het de plicht van de recensent daarop te wijzen teneinde legendevorming te voorkomen. Een verkeerde voorstelling van zaken kan bovendien in de huidige omstandigheden alleen de communisten ten goede komen.

In het eerste hoofdstuk (Préparation, 9-41) bevindt de schrijver zich nog op eigen terrein. Vrij kan hij de bewaarde feiten commentariëren en gebruik maken van zijn kennis van het geografisch, sociaal en intellectueel milieu, waarin de jonge Lebbe leefde. Aan de hand van anekdoten — het hele boek heeft een sterk anekdotisch karakter — projecteert hij Lebbe's latere ontwikkeling in zijn jeugd. Als familietrekken beschouwt hij zijn onafhankelijkheid van oordeel, zijn non-

[1] CHANOINE JACQUES LECLERCQ, *Vie du Père Lebbe*. Collection ,,Eglise Vivante". Casterman Tournai-Paris 1955, 353 p.

conformisme en zijn zeer persoonlijk godsdienstig leven. Lebbe vertoont reeds vroeg, in de kring van zijn familie, leiderseigenschappen, maar leeft overigens als „franskiljon" buiten de sfeer van zijn Vlaamse medestudenten. Hij is edelmoedig spontaan en eigengereid en heeft een groot talent van spreken en toneelspelen.

In het tweede hoofdstuk (Chine! oh Chine, 44-76) behandelt de schrijver hoofdzakelijk de vraag, waarom China ondanks zoveel eeuwen missiewerk niet christen werd „tot aan de dag, waarop de Chinese kerk uit zijn(Lebbe's) gedachte zal geboren worden" (p. 76). Hij wijt dat aan het één-lijn-trekken van de missionarissen met de Europese politiek in het Verre Oosten en aan hun antipathie tegen het Chinese volk, vooral sedert de 19e eeuw. De botsing tussen christendom en heidendom — indien we dit laatste harde woord in deze irenische tijd éénmaal mogen gebruiken —, tussen het geloof in een persoonlijke God en de pantheïstische levensopvatting, en tussen beider zedeleer, ontgaat de schrijver helemaal. Indien, zouden we hem willen vragen, het buitenlands karakter van de predikers van het evangelie het enige beletsel is geweest voor de bekering van China, hoe verklaart men dan, dat de westerse atheïstische ideeën gedurende de laatste halve eeuw zo gretig aanvaard werden, en dat juist in de tijd van de heetste anti-vreemdelingen agitaties? Waarom bleven de heidenen van Ankuo afkerig van het christendom, zoals de schrijver zelf opmerkt, ofschoon daar alle zgn. gunstige voorwaarden tot bekering aanwezig waren: het gebied stond onder een Chinese prelaat, die bijgestaan werd door Lebbe met zijn „génie apostolique" (p. 300)? Op details kunnen we hier niet ingaan, al is het pikant te lezen, dat er in 1545 — veertig jaar dus voor Ricci's aankomst — twaalfduizend christenen, van wie achthonderd Portugezen, in Ningpo vermoord zijn — de schrijver citeert hier gelukkig zijn bron: Menez (sic) Pinto —, en twee bladzijden verder, dat men in 1747 kon spreken van de eerste bloedige vervolging van missionarissen en christenen. In het eerste (gefantaseerde) feit ziet de schrijver, als wijsgeer van de geschiedenis, reeds „l'assimilation des chrétiens aux Européens" en hij concludeert daaruit: „c'est une première édition de ce qui se passera par la suite, jusques et y compris l'histoire des Boxers" (p. 52).

Tot zijn verwondering constateert hij, dat er desondanks vóór het optreden van Lebbe in China bekeerlingen zijn geweest en zeer goede christenen; terloops heeft hij ook gezegd, dat er altijd Chinese priesters waren. Van het laatste feit geeft hij geen verklaring. Dat er in die periode bekeringen waren, lag volgens hem fundamenteel aan de zuiverheid en de bovennatuurlijke aantrekkelijkheid van Christus' leer, aan de natuurlijke goedgeaardheid van het eenvoudige Chinese volk en aan het deugdzame leven van vele missionarissen. Dezen konden, dank zij hun aanleunen bij de westerse mogendheden, hun volgelingen helpen in processen. Wel zeer simpel tekent Leclercq hier de wantoestanden op het gebied van Chinese rechtspraak en bestuur: „dans toute société existent des abus et l'individu isolé ne peut y porter remède" (p. 63). Feit is intussen, dat juist Chinese priesters en christenen deze delicate invloed van de missie meermalen misbruikt hebben, waaruit het tevens te verklaren is, dat er in deze tijd zo weinig inheemse priesters met leidende functies bekleed werden.

In het derde hoofdstuk (l'apprentissage, 77-99) komt de schrijver op de toenmalige missieproblemen terug. Met een beroep op de Propaganda-instructie

van 1883 wil hij bewijzen, dat men zich in de 19e eeuw had „tevreden gesteld" met de zielzorg van de christenen zonder te werken voor de bekering van de heidenen (p. 83). Hij vergeet daarbij echter, dat deze instructie gebouwd was op de besluiten van vijf regionale synoden van 1880 en dat toen b.v. in die van Peking drie onderwerpen besproken waren (in deze volgorde): de inheemse clerus, het bestuur van de christenen en de voortplanting van het geloof. Wat het laatste betreft, dient er ook op te worden gewezen, dat de bevolking vóór 1900 vol vooroordelen was tegenover de missie en b.v. bisschoppen en missionarissen in meerdere steden op straatvuil onthaald werden, terwijl er nog geen behoefte bestond om zich te moderniseren en voor onderwijs en ziekenverpleging contact op te nemen met de missie, om van de religieuze behoefte maar te zwijgen. Na de Boksersopstand kreeg de missie een zeer groot prestige en Chinese autoriteiten waren er daarom op uit om relaties te onderhouden met de missionarissen. Het resultaat hiervan voor de bekering van de betrokken personen — het trefpunt waren gewoonlijk maaltijden — overdrijve men niet; men kan ze vergelijken met die van de apostel Paulus voor Felix en Agrippa (*Handelingen* 26, vv. 24 en 28). Van deze relaties heeft ook Lebbe een handig gebruik weten te maken voor zijn bekeringsbewegingen. Zelf beschouwt hij zijn eerste periode als een „péché de jeunesse". Het is echter de vraag, of deze bekeringen minder standvastig zijn gebleken dan die hij later verkreeg door op de nationale gevoelens van de Chinezen te speculeren. Wat de leertijd betreft, merken we nog slechts op, dat men niet te zwaarwichtige conclusies moet trekken uit het feit, dat hij verontwaardigd is over het machtsvertoon van de Europese mogendheden, dat hij bij aankomst op Chinese bodem zijn eigen koffer wil dragen, dat hij pronkt met zijn Chinese naam, dat de seminaristen minachtend spreken over China en Europa ophemelen, enz. Deze verwondering heeft hij gemeen met alle pas aangekomen missionarissen, waaruit men echter weer niet mag besluiten, dat oudere missionarissen over het gedrag van de Europese bezettingstroepen gesticht waren of dit als een gunstige factor voor de bekering van de Chinezen beschouwen. Integendeel! De schrijver moge het ons niet kwalijk nemen, dat wij de door hem gebruikte *Histoires chinoises* (p. 80), die eerst in de twintiger jaren uitkwamen, niet als een contemporaine bron voor Lebbe's eerste missiejaren beschouwen. En wat te zeggen, mogen we wel vragen, van het tête-à-tête met mgr. Jarlin op de vooravond van de priesterwijding (p. 71)?

Met het vierde hoofdstuk (le mouvement de Tientsin, 101-134) staan we midden in het actieve leven. Lebbe neemt meerdere initiatieven, vooral door de christenen te bewerken om hun catacomben-mentaliteit af te leggen en meer actief te gaan deelnemen aan het bekeringswerk. Hij belegt, zoals ook de protestanten dat na 1900 begonnen te doen, openbare vergaderingen en buit de nationale gevoelens van de Chinezen uit: voor hen zal de bekering tot het christendom de grootheid van het land en de bevrijding van de buitenlander meebrengen. Uit dit speculeren op de vaderlandsliefde blijkt, dat Lebbe zijn toehoorders goed kende. In het Verre Oosten zou men daarmee tijdens de „koloniale periode", en ook thans nog, succes hebben. De hele taktiek van de communisten is daarop gebaseerd. Wat de modernisering van de vormen van apostolaat betreft, zou het onbillijk zijn deze alleen op het actief van Lebbe te plaatsen. In 1906, het jaar dat hij aan het hoofd van het district Tientsin werd geplaatst, kwamen de bisschoppen van Noord-

China onder voorzitterschap van de in dit boek zo dikwijls gesmade mgr. Jarlin te Peking bijeen om de vraagstukken van de nieuwe tijd in synode te bestuderen. Het *caput unicum* van deze synode met het *appendix* toont duidelijk aan, dat de bisschoppen op de hoogte waren van de nieuwe geest, die er in China begon te waaien, en zij besloten daarom het onderwijs op seminaries, scholen en colleges op te voeren en uit te breiden, zodat ook de katholieken in de gelegenheid zouden worden gesteld om academische titels te verwerven. Voor hen lag de mogelijkheid daartoe eerst open na het afschaffen van het verouderde examensysteem in 1905. Bij het verwijt van het opzettelijk dom-houden van de clerus is het ook heilzaam even terug te denken aan het onderwijspeil op de seminaries van West-Europa gedurende dezelfde periode. Overigens blijkt uit dit boek niet, dat Lebbe zich voor onderwijskwesties erg geïnteresseerd heeft.

Na een reis naar Europa in 1913 (jalons européens, 135-149), waar hij veel aandacht trok door het onbegrijpelijkerwijze dragen van Chinese kleren, raakte hij steeds meer in het politieke vaarwater. Naar onze mening — de ontwikkelingsgang van Lebbe's ideeën is voor ons het meest interessant — begon hij toen eerst, rechtstreeks en onrechtstreeks, tegen het Franse protectoraat te ageren. In 1910 had hij van de Franse Consul nog geld ontvangen voor een liefdadig doel (p. 120) en indien hij vóór zijn reis naar Frankrijk hiertegen reeds was opgetreden, dan zou men hem te Parijs niet hebben uitgenodigd om te spreken voor de Société des Conférences, terwijl hij er ook in vele andere plaatsen optrad en vermoedelijk daarvandaan aanzienlijke geldsommen meebracht voor het lanceren van zijn dagblad (p. 145). Over het Franse protectoraat wordt door Leclercq altijd met een grote bitterheid en minachting gesproken. Toch ziet men niet in, wat de missie gedurende de laatste honderd jaar in China zou tot stand gebracht hebben, indien zij daarop niet had kunnen steunen zowel voor de verblijfsvergunning van de missionarissen als voor het oprichten van missieposten, scholen, seminaries, enz. De redelijkheid en de wettigheid ervan werd nog erkend in een pauselijk schrijven aan de apostolische vicarissen van China, gedateerd 15 juni 1926.

Nauw met het protectoraat hing de kwestie samen van het inheems episcopaat. Lebbe spreekt er het eerst over in een brief van 1908 aan zijn priesterbroer, nadat hij het boek van L. Joly, *Le Christianisme en Extrême-Orient*, Parijs 1907, heeft gelezen. Leclercq vestigt uitsluitend de aandacht op de uitdrukking, „clergé indigène complet", die Joly reeds op de cruciale plaatsen van zijn betoog had gebruikt. Ik zou willen wijzen op de in het citaat volgende woorden van Lebbe: „Ne tranche pas la question qui est fort complexe. Vraiment tu n'es pas à même d'en juger" (p. 136) en willen vragen, waarom Lebbe deze kwestie dan zelf onder het Europese publiek heeft gebracht door het uitdelen van zijn mémoires, die men aanvankelijk alleen anoniem mocht gebruiken, en het uitbuiten van Joly's slogan, dat hij nl. gelukkig zou sterven na de ring van een Chinese bisschop te hebben gekust. Had hij ook hierin niet verstandiger gedaan met de apostolische visitator mgr. de Guébriant zijn gang te laten gaan en de Romeinse instanties te laten beslissen? Volgens Leclercq vonden de Franse katholieken de aanstelling van Chinese bisschoppen de allergewoonste zaak (p. 145), Pius XI achtte het echter de moeite waard, de eerste zes uitverkorenen naar Rome te laten komen en hen zelf te wijden: het dogma van de universaliteit van de Kerk, waaraan men speculatief altijd

geloofd had, moest op plastische wijze worden gemanifesteerd en in praktijk gesteld. Dat het probleem van de bekering van China door de aanstelling van Chinese bisschoppen niet was opgelost, blijkt ook uit Lebbe's nieuwe stichting, de Hulppriesters voor de Missie, die onmiddellijk daarna werd gelanceerd.

Maar wij moeten ons beperken. Het boek van Leclercq voldoet ons niet, omdat het Lebbe's leven niet in het juiste historische milieu plaatst Op blz. 48 zegt de schrijver: ,,La Chine, c'est un monde ...". Daarin heeft hij gelijk! Juist omdat de missionarissen zo zeer hiervan overtuigd waren, werd er met uitlatingen van jonge missionarissen over Chinese zaken gedurende de eerste tien jaren van hun verblijf geen rekening gehouden. Men drukte dat ook aldus uit: ,,Rien de plus bête qu'un missionnaire nouvellement arrivé en Chine". Wat moet men dan zeggen van iemand, die zelfs de reis naar het Verre Oosten niet heeft ondernomen? In het bovenstaande hebben wij slechts op enkele tekorten gewezen. Ons tweede bezwaar komt hier op neer, dat niet alle aspecten van Lebbe's leven belicht zijn. Indien met deze uitgave het dossier ,,Leuven" is uitgeput, dan mogen we er hier wel aan herinneren, dat er nog andere dossiers bestaan te Rome, China en Parijs. De toekomstige biograaf van Lebbe zal deze alle moeten kunnen gebruiken. Zijn taak zal geen gemakkelijke zijn.

Nijmegen

Boekbespreking

GEORG SCHURHAMMER S.J.: *Frans Xaver. Sein Leben und seine Zeit. Erster Band: Europa* 1506-1541. XXXII und 744 S. Verlag Herder, Freiburg 1955.

Over de H. Franciscus Xaverius is reeds ontzaglijk veel geschreven — zijn bibliografie telt thans meer dan 3000 nummers —, maar niet veel daarvan komt voor een wetenschappelijke biografie van deze uitzonderlijke missionaris in aanmerking. Meer dan dertig jaar geleden gaf de schrijver van bovengenoemd werk een overzicht van het oudere Xaverius-onderzoek in een artikel in het Z.M. 12 (1922) 130-165, getiteld: ,,Xaveriusforschung im 16 Jahrhundert". Sindsdien heeft hij naarstig archieven en bibliotheken doorzocht, tezamen met zijn confrater P. Wicki een kritische uitgave der brieven van Franciscus Xaverius bezorgd (1944-1945), verschillende voorstudies gemaakt en gepubliceerd, zodat hij de aangewezen man was om ons een definitief, op de bronnen gebaseerd en van alle legenden ontdaan leven van de H. Franciscus Xaverius te schenken.

Het resultaat van dit onvermoeid onderzoek en van deze toegewijde studie ligt thans ten dele voor ons in een lijvig boekdeel, hetwelk de eerste 35 levensjaren van Xaverius omvat; deze stierf, zoals bekend is, in 1552 op 46-jarige leeftijd te Sanzian. Het boek biedt naast een massa nieuwe gegevens en gedeeltelijk ook nieuwe resultaten, voor de eerste keer een systematische verwerking van het gehele gedrukte en ongedrukte bronnenmateriaal en van de literatuur over Xaverius tot op de dag van vandaag. Volgens de wetenschappelijke methode steunde sch.

bij het samenstellen van deze machtige synthese ook op de nog ten dele ongedrukte brieven, berichten en documenten van tijdgenoten. Behalve de gedrukte bronwerken van de Sociëteit van Jesus, van de stad en van de universiteit Parijs, van de brieven van Calvijn en andere reformatoren, van de humanist Erasmus, van Portugals dienaar in Frankrijk Diogo de Gouvea, van de onderkoning Mascarenhas, van Johan III, koning van Portugal, — consulteerde sch. ook, en allerminst oppervlakkig, de private en openbare archieven van Navarra, het belangrijk archief van de hertog van Granada de Ega, de archieven van Salamanca, Madrid, Padua, Bologna en Rome, de inquisitieprocessen van het nationaal archief te Lissabon, het familie-archief van de Mascarenhas, de briefwisseling van de Spaanse gezant aan het Portugese hof, het archief der Sociëteit van Jesus, de handschriften van de Vaticaanse bibliotheek en het pauselijk archief te Rome. Sch. volgde zijn held overal in Europa en Indië op het spoor om zich ter plaatse van de situatie persoonlijk op de hoogte te stellen. Deze vrijwel volledige beheersing van het bronnenmateriaal en de verbazingwekkende kennis van de sch., die zich uitstrekt tot de kleinste details, stelden hem in staat aan de levendige levensbeschrijving van de patroon der missiën een bijzonder koloriet te verlenen.

Dit eerste deel draagt de ondertitel: Europa, en beschrijft Xaverius' jeugd, zijn studietijd te Parijs, en zijn verblijf in Italië en te Lissabon; het tweede deel, waarvan de spoedige publikatie wordt toegezegd, zal de ondertitel „Azië" dragen en het werk van deze geloofspionier in Indië, op de Molukken en in Japan bevatten. Daarnaast worden nog andere delen in het vooruitzicht gesteld over Xaverius' brieven, wonderen, verering, bibliografie en iconografie, waarvan elk een afzonderlijk geheel zal vormen.

Sch. verdeelt de stof van dit eerste deel over vijf boeken: de jeugd (1506-1525), blz. 4-67; aan de universiteit van Parijs (1525-1536), blz. 69-261; het Heilig Land (1536-1538), blz. 263-423; de Sociëteit van Jesus (1538-1540), blz. 425-534; aan het hof van de koning van Portugal (1540-1541), blz. 535-699; deze boeken zijn onderverdeeld in verschillende hoofdstukken, tezamen een dertigtal.

Wie belangstelt in de figuur van Franciscus Xaverius of van Ignatius van Loyola (op 31 juli a.s. zal het vierde eeuwfeest van zijn overlijden worden gevierd), in het ontstaan der Sociëteit van Jesus, in de bewogen geschiedenis der 16e eeuw, in de reformatie en contra-reformatie, in de stad en de universiteit van Parijs, in het toenmalig schoolwezen, in Erasmus en Calvijn, in de Portugese inquisitie enz., zal gretig naar dit standaardwerk grijpen, waarin hij de neerslag kan vinden van de tegenwoordige stand van het desbetreffend geschiedkundig onderzoek. Wellicht zal deze of gene sommige zaken te zeer uitgesponnen vinden en de omvangrijke aantekeningen in de talrijke voetnoten te overvloedig; daartegenover staat, dat men door die beschrijvingen van personen en zaken alzijdig georiënteerd wordt, terwijl men desgewenst kan volstaan met de voetnoten vluchtig door te nemen. Trouwens, een gedetailleerde inhoudsopgave aan het begin en een uitvoerig register aan het einde, die zelden of nooit in de steek laten, vergemakkelijken de vlotte consultatie van dit uiterst waardevol boek. Dat de uitgave ook boektechnisch voortreffelijk werd verzorgd, spreekt bij het Verlag Herder te Freiburg van zelf.

Nijmegen Alph. Mulders.

Questions scolaires aux Missions. Rapports et compte rendu de la XXIVe Semaine de Missiologie de Louvain 1954. — 242 pp. Desclée de Brouwer & Cie, Bruges 1955.

Het verslagboek van de 24e missiologische week van Leuven, gewijd aan de onderwijsproblemen in de missie, wordt ingeleid en uitgeluid door de secretaris pater J. Masson S.J., die blijkbaar de taak van Père P. Charles S.J. heeft overgenomen. In zijn niet-uitgesproken ,,liminaire'' (blz. 7-11) omschreef hij het doel en het onderwerp van deze missiologische week en in zijn ,,conclusion'' (blz. 237-239) uitte hij woorden van dank en gaf hij een nabeschouwing.

Van de 19 voordrachten — de tekst van 17 werd in zijn geheel, van twee lezingen werd slechts een samenvatting gepubliceerd — werden er 15 in het Frans en 4 in het Vlaams, resp. Nederlands gehouden.

Vooral de eerste en fundamentele voordracht van A. Seumois O.M.I.: Aspects théoriques et historiques de l'enseignement dans les missions (blz. 12-43), heeft aanleiding gegeven tot een levendige gedachtenwisseling, zonder dat de standpunten werden verzoend. Van de overige lezingen vermelden we, zonder daarmede aan de andere te kort te willen doen, die van Sr. Marie-André S.C.: L'éducation et la femme africaine (blz. 44-62); P. Deruyttere C.I.C.M.: La formation de l'instituteur au Congo Belge (blz. 63-72); abbé E. Byusa: La langue de l'enseignement au Congo (blz. 97-106); V. do Rêgo S.J.: L'enseignement nouveau en Inde (blz. 168-181); F. Wignjaprasetya S.J.: Onderwijsproblemen in Indonesië (blz. 182-196); E. Winance O.S.B.: L'effort d'endoctrinement communiste en Chine (blz. 197-210); P. Quéguiner M.E.P.: L'Unesco, l'éducation et les missions (blz. 225-235).

Geheel instemmende met de woorden van de inleider: ,,Une vaste besogne de réflexion et d'adaptation attend donc encore les missionnaires enseignants. Les conditions du problème de l'éducation changent fortement et rapidement en Asie, en Océanie, en Afrique'' (blz. 11), bevelen we dit verslagboek gaarne in de aandacht van de missionarissen aan; zij zullen niet zonder vrucht kennis nemen van zovele beschouwingen en ervaringen.

Nijmegen A.M.

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1955, 22. Jahrgang, 34. Jahrbuch des Akademischen Missionsbundes Universität Freiburg (Schweiz), 96 S., Selbstverlag des Skamb, rue de l'Hôpital 1*a*, Friburg, 1955.

Dit rijk-geïllustreerde jaarboek staat in het teken van de Messis, de Zwitserse katholieke missietentoonstelling in 1955, die werd geïnaugureerd door Z.H. Exc. Mgr. P. Sigismondi, secretaris van de Propaganda, wiens openingstoespraak hier gedeeltelijk wordt afgedrukt (blz. 12-14). J. K. Scheuber — vermoedelijk dezelfde die in het door hem bezorgde verzamelwerk ,,Kirche und Reformation'' (1917) een uitvoerig hoofdstuk aan de opbloei van het missiewerk liet wijden — geeft thans een dogmatische beschouwing over ,,die immerwährende Sendung'' (blz. 15-18). G. de Reynold schrijft, zoals hij dat kan, over ,,la Suisse et les Missions'' (blz. 19-24). Prof. dr. Joh. Beckmann s.m.b., beschrijft met kundige hand ,,die

katholischen Schweizermissionen in früheren Jahrhunderten" (blz. 25-33). De protestant dr. H. Dürr werd uitgenodigd om een korte inleiding te leveren over aard en werkzaamheid der „Evangelische Missionen in der Schweiz" (blz. 34-39). P. dr. Walbert Bühlmann o.f.m.cap., de verantwoordelijke redacteur van dit jaarboek, geeft allereerst een overzicht van „die Schweizerischen Missionsinstitute" en schetst daarna „die Missionen in Zahlen und Bildern" (blz. 40-78). Ten slotte geeft Edgar Schorer ons enig inzicht in de „Wachstumsformen und Wachtumsintensität in Wirkungsfeldern Schweizerischer Glaubensboten" (blz. 79-86), een treffende illustratie hoe de sociografie thuis hoort in en een onderdeel vormt van de missiografie.

Wie zich in kort bestek wil oriënteren omtrent datgene, wat het kleine Zwitserland, waarvan de meerderheid niet katholiek is, momenteel ten bate van de missies doet, kan bij dit keurig jaarboek terecht.

Nijmegen A.M.

P. Gentilis Aster O.F.M.Cap.: *Morgen is mijn eiland rijk. Vijftig jaar Capucijnenmissie op Borneo*, 176 blz. Tilburg 1955.

De bekende capucijnenalmanak is het vorig jaar niet verschenen. In plaats daarvan werd een bescheiden gedenkboek van de jubilerende Borneo-missie gepubliceerd, het vrijmoedig verhaal van vijftig jaar missiearbeid op dit reusachtig eiland, vanaf het kleine begin tot aan de hoopvolle uitbloei van heden. Het komt ons voor, dat de sch. er uitstekend in geslaagd is een objectieve schets te geven van het werk in dit moeilijke en dikwijls ondankbare gebied. Dit boeiende en rijk-geïllustreerde boekje is echter niet alleen belangrijk voor de kennis van de missionering der capucijnen op Borneo (initiatieven, teleurstellingen, beproevingen en resultaten), maar het werpt ook een verhelderend licht op de groei van het missie-inzicht en de missie-activiteit in ons eigen land. De leiding van de capucijnenmissie op Borneo lag gedurende deze vijftig jaren in handen van mgr. Pacificus Bos (1914-1934) en van mgr. Tarcisius H. J. van Valenberg, apostolisch vicaris van Pontianak, die een sympathiek voorwoord schreef. Na vijftig jaar is het missiegebied verdeeld in vijf apostolische vicariaten met een totaal van 30.000 katholieken. Tegenwoordig is de werkzaamheid der capucijnen beperkt tot het apostolisch vicariaat van Pontianak, hetwelk 18.000 katholieken telt.

Nijmegen A.M.

Dr. J. C. Gilhuis: *Ecclesiocentrische aspecten van het zendingswerk met name bij de ontwikkeling daarvan in Indonesië, bijzonder op Midden-Java*. 227 bldz. Kampen 1955.

Aanleiding tot de onderhavige studie vormde de brochure van dr. Bakker Sr., Verhoudingen in den Zendingsarbeid (contra ds. Fernhout in de Utrechtsche Kerkbode), Amsterdam 1906.

De vraag naar de ecclesiocentrische aspecten van het zendingswerk is, in het kader van heel de wereldzending, sindsdien ook de missionaire arbeid vanuit Nederland verricht, met name de zending van de Gereformeerde Kerken, meer

en meer gaan bezig houden. Immers geen enkele zendingsarbeid kon zich in de loop van de twintigste eeuw meer losmaken van het feit, dat midden in het werk de zelfstandige inheemse kerken verrezen, waardoor het probleem van de samenwerking tussen zendende kerken in het westen en zendende kerken in het oosten alle vraagstukken ging beheersen.

De ecclesiocentrische aspecten van het zendingswerk konden daarbij in vier brandpunten worden samengetrokken, zoals reeds in Bakker's brochure frappant naar voren kwam.

De vraag, die hij behandelt, welke belijdenis de geïnstitueerde kerken op het zendingsveld zouden moeten hebben, en welke invloed, al of niet, voor de ,,zendende kerken in Nederland'' daarop zou moeten of mogen uitgaan, vereiste allereerst een behandeling van het confessionele aspect (blz. 14-52).

Zijn opmerkingen over de economische toestand op Java en de zending, en de problemen betreffende de financiële afhankelijkheid der inheemse kerken en ,,de zending'', voerden tot een beschouwing over het financiële aspect (blz. 53-97).

De kwesties die hij ziet opkomen wanneer na de instituering der kerken op Midden-Java het probleem aan de orde treedt inzake de ,,verhouding tot Javaanse kerken van andere belijdenis'', en hoe ,,de Zending'' daarmee rekening dient te houden, leidden tot een hoofdstuk over het oecumenische aspect (blz. 98-157).

Ten slotte deed zijn vraag: ,,Is de Zending op Java nationaal?'', en de zorg die hem vervulde of de christelijke Kerk op Java ook werkelijk een beslissende invloed zou gaan uitoefenen in het geheel van het volksleven, de noodzaak gevoelen om vooral ook bezig te zijn met het missionaire aspect, en de eisen, die van dat gezichtspunt uit aan de samenwerking gesteld worden (blz. 158-201).

Bovenstaande studie, die een historisch-kritische verhandeling wilde geven van hetgeen in dit opzicht de gang van zaken in Indonesië, met name op Midden-Java te zien heeft gegeven, beschouwt de aan de orde komende vraagstukken steeds tegen een algemeen historische achtergrond en vat de zendingssituatie in heel Oost-Azië in het oog.

Dit proefschrift van de Vrije Universiteit vormt een welkome bijdrage tot de zendingswetenschap; een dergelijke samenvattende studie waarvoor het materiaal verspreid lag in rapporten, artikelen en correspondentie, ontbrak tot nu toe.

Nijmegen A.M.

Bernhard Häring: *Das Gesetz Christi. Moraltheologie in einem Band dargestellt für Priester und Laien*, Erich Wewel Verlag, Freib.i.Br. 1954, 1447 p.

Dit boek wordt terecht geprezen als prachtig en monumentaal. De auteur breekt radicaal met de methode van de laatste eeuwen waardoor de moraal geworden is tot een krappe biechtspiegel, met veel casuïstiek en recht. Hij zet beide takken van wetenschap gedecideerd aan de kant, zij het met een vriendelijk gebaar voor bewezen en nog te bewijzen diensten. Gelet op de school waaruit de schrijver voortkomt, mogen wij deze moraal begroeten als een ware bekering, waardoor aan het theologisch karakter weer het volle pond wordt gegeven. Dit wil zeggen dat aan de evangelische oorsprong van de moraal als theologie recht wordt gedaan. De auteur heeft zich met alle kracht erop toegelegd de leer van de H. Schrift in zijn

moraal te verwerken, niet als bewijsplaats die men tussen haakjes kan zetten, maar juist als uitgangspunt, met waardering voor de schakeringen en suggesties die in de gewijde tekst vervat zijn.

Deze behandeling van de H. Schrift past uitstekend bij de meer algemene opzet: het verschijnsel van het christelijk leven zo volledig mogelijk te beschrijven. De H. Schrift bedoelt immers ook niet wetenschappelijk te ontleden, maar de goedheid van God met de vinger aan te wijzen, bepaaldelijk in het leven van Christus. De schr. gaat uit van de navolging van Christus en komt zo tot een deugdenleer waarin de goddelijke deugden en vooral de liefde het beeld beheersen. Omdat hij blijft staan bij de verschijning neemt de godsdienstigheid bij hem de eerste plaats in na de goddelijke deugden, terwijl de nederigheid promoveert tot kardinale deugd van het christelijk leven. Hierbij is op te merken dat de vier kardinale deugden tevoren behandeld zijn in het algemene deel, tegelijk met de nederigheid als vijfde, en dat deze kardinale deugden in de speciale moraal niet meer aan de orde komen in qualitate qua. — De beschrijvende methode brengt ertoe de sacramenten als uitingen van Godsverering te behandelen onder de godsdienstigheid, terwijl verder alle bijzonderheden worden ondergebracht bij de liefde: gemeenschap, lichaam, zorg voor gezondheid, huwelijk en maagdelijkheid, beheer van uitwendige goederen, waarheid, trouw en eer.

Op deze wijze krijgt men gemakkelijker een totaalindruk van de christelijke persoonlijkheid, wat van artistiek standpunt belangrijk is en het beeld aantrekkelijker maakt. De auteur had zich dan ook voorgenomen een ,,Verkündigungsmoral'' te schrijven, en men moet toegeven dat hij hierin grandioos is geslaagd. Het boek zal voor de prediking werkelijk veel kunnen betekenen. Het zal ook goed doen aan de leken die kunnen lezen en de aantrekkelijkheden van de katholieke moraal hier bijeen kunnen vinden. — Van de onderdelen bevalt ons o.m. het overzicht van de geschiedenis der moraaltheologie. Het traktaat over zonde en bekering is een bijzonder goed stuk bijbelse theologie. Men treft ook uitstekende praktische details aan, zoals over het toedienen van sacramenten aan schismatieken en ketters (682 v.v.).

De titel van het werk valt enigszins op. Men zou gaan denken aan oude ,,plichtenleren'' en aan eenzijdige beklemtoning van de wet. De auteur doelt echter op de wet van de Geest van het leven in Christus Jesus (de genade). Niettemin schijnt H. de wet toch wel te zien als een begrenzing (Zaun p. 40) en te weinig als een instructie die licht en ruimte geeft. Hij behandelt de genade ook niet afzonderlijk, evenmin als de zaligheid. Hij acht volmaaktheid, zaligheid en zieleheil niet geëigend als grondbegrippen (91) omdat zij te veel de aandacht vestigen op het individu; zij zijn monologisch. Wel bedoelt de auteur een christelijke antropologie te schrijven, althans in het algemene deel (42) en zijn speciale moraal is daarvan uiteraard de uitwerking.

De mens staat m.a.w. in het middelpunt van de belangstelling, en hieruit blijkt een van de nadelen van de methode. De auteur heeft het recht zelf zijn uitgangspunt te kiezen (39), maar het is de vraag of hij daarmee aan de moraaltheologie niet te kort doet. De moraal handelt als onderdeel van de theologie over God, bepaaldelijk over de beweging van de mens naar God. Ofschoon nu H. zeer dynamisch schrijft over de christelijke deugden, heeft hij het dynamisch element toch ten dele miskend

door zaligheid (doel) en genade (kracht waaruit) niet de aandacht te geven die aan deze onderwerpen toekomt. Hij vestigt de aandacht op de mens door de rijkdom van het christelijk leven te demonstreren, méér dan de beweging naar God. Hij heeft dat misschien gedaan omwille van het grotere publiek en mogelijk nog onder de invloed van de gangbare handboeken, die de zaligheid mager en de genade helemaal niet behandelen.

Het beschrijvend karakter brengt mee dat het boek meer heeft van een tekening dan van een studie. Men kan de ordelijke beschrijving van onderdelen systematisch noemen, maar eigenlijk ontbreekt een echt wetenschappelijk systeem, dat streeft naar synthese op grond van analyse. In de methode van H. passen geen vragen. Hij kent geen problemen en lost die niet op. Dit is mogelijk wel weer een voordeel voor de ongeschoolde lezer, maar maakt het boek ongeschikt als handboek, tenzij de gebruiker de behandeling van alle moeilijkheden geheel in eigen hand wil houden. — H. voldoet voor een groot deel aan de eisen die dr. Buys stelt aan de evangelische moraal, maar hij vervalt enigszins in het evangelisch puritanisme waartegen p. Buys waarschuwt en waarvan hij o.m. Tillmann een verwijt maakt (Onze Motaaltheologie en de Bergrede, in: Theologische opstellen mgr. v. Noort 45). Hij kent o.m. geen scherpe vraagstelling omtrent het wezen van vrijheid, zedelijkheid, de verhouding van beide, over zonde, dagelijkse zonde, over de verhouding van geweten en prudentie, over de eigen aard van de deugd van godsdienstigheid (waaraan hij zoveel aandacht wijdt) over het wezen van de nederigheid (de vijfde kardinale deugd).

De beschrijvende methode brengt mee dat sommige dingen benaderend en eenzijdig gezegd worden. Daarom heeft men nogal eens een korreltje zout nodig, o.m. als de auteur zegt dat de menselijke vrijheid een geheim is, berustend op het nog groter geheim van de goddelijke vrijheid (143). Dergelijke zinnen klinken heel aardig en zijn ook wel goed uit te leggen, maar er is niet veel kwaadaardigheid nodig om er een dwaling in te lezen. — Volgens H. zegt het concilie van het Vaticaan dat een katholiek niet zonder zonde kan twijfelen aan een geloofswaarheid waarvan hij weet dat zij door de Kerk te geloven wordt voorgehouden (592). Er staat echter dat een katholiek geen goede reden kan hebben om te twijfelen, zoals een niet-katholiek. Iemand kan echter menen een goede reden te hebben. Wat hiervan zij, er is over de kwestie een en ander te doen geweest dat H. niet vermeldt, waarschijnlijk weer omdat hij niet wil pluizen (vgl. Theol. Woordenb., afval). — Wat hij over neurose zegt is geschikt om neurotici van streek te brengen. Hij spreekt van tekort schieten, mislukte poging, de ziekte van het slechte geweten, levensleugen. Het lijkt wel of de schrijver neurose beschouwt als een onbewuste schuld (1023 v.). Hij verschuilt zich achter aanhalingstekens en zegt een paar bemoedigende dingen, maar daarmee is het euvel niet verholpen. — Wat schr. zegt over kuisheid past grotendeels op de zelfbeheersing (continentie), volgens de leer van St.-Thomas evidentelijk onderscheiden. Hij legt de nadruk op hetgeen pedagogisch voorop dient te staan (Gods bedoeling, eerbied) maar zegt niets over het subject van de deugd (concupiscibilis) en de gesteltenis daarvan. Zo wordt zuiverheid te veel uiterlijk, terwijl de deugd van zedigheid schuil gaat achter het schaamtegevoel (dat wij liever schroomvalligheid noemen) dat geen deugd is maar een loffelijke gemoedsbeweging (1130 v.v.). In dezelfde geest wordt on-

kuisheid beschreven als misbruik, niet als wanorde in het gemoed (appetitus inordinatus; 1135).

Wij zouden iets uitvoeriger in willen gaan op de behandeling van de nederigheid. H. noemt deze deugd fundament van het deugdgebouw (545) en verdringt daarmee het geloof van zijn plaats. Het is in ieder geval iets te sterk gezegd en juist als beschrijving onzuiver. De nederigheid is zeer belangrijk door het verwijderen van het beletsel van de hoogmoed, zij doet grondwerk, zij is de gesteltenis waardoor men openstaat voor de genade (II II 161, 5 ad 2). De nederigheid doet de mens naar eigen grootheid streven volgens Gods maat en heeft zo positieve invloed op het meedoen met God. Toch mag men deze functie niet overdrijven. Het meedoen met God is een keuze die uit de liefde voortkomt, en niet enkel of voornamelijk uit de nederigheid. Deze en dergelijke (oude) analyses komen bij H. niet tot hun recht. Zijn schatting van de nederigheid als kardinale deugd lijkt dan ook te gemakkelijk. De nederigheid is ongetwijfeld vitaal voor de christen, maar een deugd is kardinaal als hij een kardinale moeilijkheid oplost. Nu is het streven naar onafhankelijkheid, speciaal ná de zonde, wel zeer taai en moeilijk te regelen, maar daarmee is niet gezegd dat de moeilijkheid zo groot is als bij het werk van de vier kardinale deugden. Men kan ook constateren dat de hoogmoed door de ellendige situatie waarin wij verkeren een flinke duw heeft gehad. Zuivere hoogmoed is zeldzaam. Wij zijn over het algemeen te klein om enkel uit hoogmoed te zondigen. Door de goddelijke deugden wordt bij de christen de moeilijkheid nog aanmerkelijk verkleind. De mens ziet zich daardoor als afhankelijk van Gods barmhartigheid en als iemand die blij moet zijn dat hij mee mag doen. Daarenboven, en dit is misschien wel de voornaamste overweging: als men uitgaat van een systematische, ontledende behandeling, dan is de eerste vraag niet: wat is de moeilijkheid die een deugd overwint in deze of gene situatie, maar: wat is de moeilijkheid gezien de aard van de mens. Wanneer men let op de situatie van de gevallen mens die door God uit de dood tot het leven wordt geroepen, dan zijn de goddelijke deugden, met de nederigheid als poort van de goddelijke deugden, toonaangevend. Zij zijn hoofddeugden en men mag zeggen scharnieren waarom het leven van de christen draait. Maar als men systematisch te werk gaat, in de strikte zin van het woord, dan onderscheidt men goddelijke en zedelijke deugden. Onder de zedelijke deugden onderscheidt men die welke de voornaamste moeilijkheden hebben aan te pakken en die welke een meer aanvullende taak hebben. Zo blijkt de nederigheid een „stuk" matigheid. Zij heeft op het gebied van de matigheid niet de moeilijkheden op te lossen die de kuisheid en de matigheid in eten en drinken aanvatten, maar een minder ernstige en minder opvallende, nl. het regelen van het streven naar eigen grootheid. Wie het niet onmiddellijk ziet moet maar even denken aan de biechtstoel. Het ongeregeld streven naar eigen grootheid zal wel meestal meespelen in de zonde, maar niet met die kracht waarmee andere ongeregeldheden zich doen gelden.

De nederigheid is niet enkel afhankelijk van de goddelijke deugden, maar ook van de godsdienstigheid. De eerbied voor Gods maat steunt op de eerbied voor God (II II 161, 4 ad 1). Men kan uit dien hoofde zeggen dat de nederigheid minder is dan de godsdienstigheid. Er zou alle reden zijn om de godsdienstigheid te verheffen tot kardinale deugd, zoals sommigen willen, als het ging om belang-

rijkheid, maar dat is nu eenmaal niet het karakteristieke van de kardinale deugd. De matigheid in eten en drinken b.v. is een betrekkelijk onbelangrijke deugd in vergelijking met grootmoedigheid, godsdienstigheid e.a. Zij heeft iets gewoons, maar bestrijdt dan ook een van de meest ordinaire moeilijkheden die een mens tegenkomt. De objectieve belangrijkheid van deze moeilijkheid maakt deze vorm van matigheid kardinaal, ook al zijn er heel wat mensen die er weinig moeite mee hebben. — Wij menen hiermee enigszins te hebben aangetoond dat de beschrijvende methode tot stellingen leidt (die eigenlijk ook weer niet zo precies worden bedoeld) die op menige wijze aanvechtbaar zijn en verwarring kunnen stichten. Vandaar ook dat het geen overbodige luxe is de vragen wat scherper te stellen en nauwkeuriger uit te pluizen.

Wij kunnen deze kritiek ongeveer zo samenvatten: H. heeft een uitstekend boek geschreven dat veel goed zal doen aan leken en priesters door de krachtige, enigszins uitbundige taal, door de sterk bijbelse oriëntering, door het reliëf waarin de meest boeiende onderwerpen staan uitgebeiteld, maar hij had het niet als moraaltheologie moeten presenteren en sommige dingen voorzichtiger moeten benaderen. Doordat hij niet strikt wetenschappelijk pluiswerk wil doen ziet hij actuele en oude vragen voorbij. Hij laat niet merken dat er hier en daar iets aan de hand is. Zijn uitvoerige literatuur past dan ook eigenlijk niet bij de methode, maar zal niettemin nuttig zijn voor de snuffelaars, al kan men zich ook afvragen of er orde zit in de vrij uitvoerige opgaven.

Het zou niet goed zijn als deze aanmerkingen de grote verdiensten van dit monumentale werk in de schaduw stelden. Wij gunnen het van harte zijn grote verspreiding en zijn overtuigd dat het waardevol is, vooral voor degenen die wel belangstelling hebben voor de H. Schrift maar er niet toe komen de gewijde tekst regelmatig ter hand te nemen; dat zijn voornamelijk de leken. De priesters zullen er een modern, bijbels en enigermate fenomenologisch uitgangspunt in vinden voor theologische studie, en een opfrissing voor het behandelen van moraal*theologie* in preken en anderszins.

Het boek is met zijn 1400 pagina's wat zwaar in de hand, maar toch handig en prettig door de uitstekende zorg die de uitgever aan dit werk heeft besteed. Uitvoerige registers vergemakkelijken het gebruik.

Nijmegen L. H. Cornelissen O.P.

Dr. A. A. A. Terruwe: *Psychopathie en neurose*, Roermond 1955, 153 p.

Dr. Terruwe is een van de weinigen die ernstige pogingen doet om de oude vermogensleer (welke vrijwel onmiddellijk aansluit op de ervaring) te benutten tot uitleg en verklaring van de verschijnselen die zij in haar praktijk tegenkomt. In dit boekje geeft zij een overzicht van psychopathieën en neurosen om de zielzorgers wat onderscheid te leren zien en wegwijs te maken. Door het overzicht ziet men b.v. beter het onderscheid tussen hysterie als psychopathie en hysterische neurose. Deze wijze van voorstelling is heel wat inzichtelijker dan het oude onderscheid tussen hysterische neurose en hysterisch karakter. Hier blijkt weer eens hoe de kennis van het algemene (i.c. psychopathie en neurose) de kennis van het bijzondere bevordert. Wij vragen ons af of het ook niet mogelijk is gemoed en

gevoel voortdurend uiteen te houden. Beide hangen innig samen en worden daarom gemakkelijk met elkaars naam genoemd, maar de gemoedsbeweging is een vorm van streven, zoals verlangen en vrees; het gevoel daarentegen is een kenvermogen waarmee i.c. de lichamelijke verandering wordt waargenomen die een element is in het zintuiglijk streven. Men kan eigenlijk niet spreken van een ,,warm gevoelsleven'', evenmin als van een warm gezicht of gehoor. Warm kan het gemoed zijn, de liefde vooral, zelfs letterlijk, vanwege de lichamelijke component van het sensitieve streven. — De praktische wenken welke dr. T. geeft zijn evangelisch van inspiratie en menselijk behoedzaam. Een enkele keer vreest men dat de behoedzaamheid het wint van het evangelie. Het is misschien ook goed en mogelijk, zowel theoretisch als praktisch, de echte liefde te onderscheiden van iedere gecamoufleerde vorm van eigenbelang.

Nijmegen L.H.C.

,,*Het Ware Licht*'' (Bethanië Bloemendaal). Handleiding voor de praktijk van het geloofsonderricht. Uitgeverij Pax N.V., Jan van Nassaustraat 34, 's Gravenhage 1954.

Het feit, dat dit boek reeds binnen een jaar de tweede druk beleeft, getuigt over zijn waarde. Het is dan ook een verrassend boek. Men zou nauwelijks kunnen zeggen wat meer er in te bewonderen: de delicate wijze, waarop de openbaring ontplooid wordt en aangeboden, ofwel de diep-gezonde theologische visie waarvan het getuigt. Uit de behandeling van de stof spreekt een rijp inzicht in de gegevens. De psychologische opbouw van het geheel is sterk, en op iedere bladzijde bespeurt men de geest van overtuigend geloof. Tot het einde toe blijft de sfeer bovennatuurlijk. Het is niet overdreven te zeggen, dat dit een kostbaar document is van een in en door studie, gebed en ervaring eigen geworden Katholicisme, dat in staat is zijn aantrekkelijke rijkdom ook aan niet-katholieken over te dragen. In plaats van de lezer met argumenten lastig te vallen, laat het eenvoudig de volle rijkdom, de schoonheid en de aantrekkelijkheid van Gods openbaring zien. Daarom ook steunt ,,Het ware licht'' uitsluitend op de H. Schrift en de Kerk.

Een groot voordeel biedt dit boek verder door de ,,initiatie'', waarmede de doopkandidaten in de H. Mis, in het gebed en in andere praktijken van het christelijke leven worden binnengeleid. Terwijl het geheel zoveel mogelijk op het persoonlijk, individuele is afgestemd, worden de sociale aspecten van het geloof niet vergeten; integendeel het hele boek is er van doordrenkt. De feiten der openbaring worden niet enkel vermeld; zij nemen ziel en lichaam aan en krijgen hun betekenis in het geheel. Weliswaar domineren nog al sterk juist die punten, waarop niet-katholieken met de Kerk geconfronteerd worden, maar dit betreft slechts de klemtonen op bepaalde aspecten, de volgorde van enkele stukken, niet de inhoud zelf. In de missie b.v. zou men meer rekening moeten houden met speciale problemen. Het zou b.v. en exegetisch en psychologisch volkomen verantwoord zijn om na de inleidingslessen onmiddellijk met Abraham te beginnen, om de ,Oergeschiedenis' vanuit het geloof van Israël ,,reflexief'' te behandelen. Dan zou dit ook uit exegetisch standpunt gezien op een meer harmonische bevredigende wijze kunnen geschieden.

Maastricht G. BÉKY S.J.

Bijbels Woordenboek, samengesteld onder redactie van Dr. A. v. d. Born, Dr. J. Coppens e.a. Tweede druk, Roermond-Maaseik. J. J. Romen en Zonen. Eerste aflevering. Aalmoes-Egypte.

Het is een verheugend verschijnsel, dat het uitnemende Bijbels Woordenboek, dat algemene waardering heeft ondervonden en een grote bekendheid verworven heeft, in tweede druk verschijnen kan. Tussen deze tweede Nederlandse en de eerste Nederlandse uitgave ligt bovendien de Duitse uitgave, verschenen onder de naam van Herbert Haag, zodat men wel haast van een derde uitgaven zou kunnen spreken. Men mag immers terecht veronderstellen dat de auteurs en samenstellers hebben geprofiteerd van de opgedane ervaring. Stond de eerste redactie onder leiding van de Bijbelprofessoren van de Nederlandse en Vlaamse groot-seminaries, thans is deze zo uitgebreid dat men tal van bekwame krachten heeft aangetrokken. Uiteraard vormt de eerste aflevering nog maar een smalle basis voor een oordeel. Men ziet echter reeds terstond dat een aantal woorden, waarbij in de eerste redactie alleen maar een verwijzing naar een andere vorm geplaatst was, zijn weggevallen, waardoor veel ruimte is vrijgekomen. Bestaande artikels zijn vaak uitgebreid en men heeft meer aandacht geschonken aan de theologische betekenis van zaken en personen vgl. de artikels Aäron, Aarde, Abraham, Daniël. We kunnen niet anders zeggen, dan dat deze artikels uitstekend behandeld zijn.

Verder zijn er een aantal nieuwe trefwoorden ingevoegd zoals Afscheidsrede, Allegorese, Divino Afflante Spiritu, Deelhebben. Men kan er natuurlijk aan twijfelen in hoever woorden als Bijbelinstituut, Ecole Biblique bijdragen tot een beter verstaan van de Bijbel en of zij thuishoren in een Bijbels Woordenboek en in hoever men dan in deze richting moet doorgaan. Maar de weetgierige lezer zal daar niet rouwig om zijn. Het is soms in hoge mate interessant de verschillen te constateren tussen de verschillende uitgaven. Zo leest men in de Duitse uitgave onder het woord Abel „Da Ackerbau erst seit dem Mesolithicum betrieben wurde, kann die Erzählung nicht chronologisch an den Bericht über den Sündenfall anschlieszen". Men vraagt zich onwillekeurig af waarom de opmerking in de Nederlandse uitgaven ontbreekt. Is het Nederlandse publiek niet rijp voor een dergelijke opmerking of zou het door de redactie als zo scherpzinnig beschouwd worden, dat het de conclusie zou trekken dat er aan de vermelding van de akkerbouw van Adam ook moeilijkheden vastzitten. Voor dit laatste schijnt de redactie echter niet te vrezen gezien het artikel Adam, waar een verantwoording ten opzichte van de kerkelijke documenten toch wenselijk zou zijn geweest. De literatuur is tot het laatste bijgewerkt. Het leeuwenaandeel van de artikels in deze aflevering is ondertekend door A. v. d. B. Overigens is het lichtelijk vermakelijk onder zoveel minder belangrijke artikels twee namen te zien staan (zie Aap, Brem,) ja, onder niet weinige zelfs drie, soms met geen noemenswaardige verandering ten opzichte van de eerste uitgave, zie Bergrede, Diaspora.

Uit de samenwerking van velen is in ieder geval een werk ontstaan, dat van grote waarde is voor iedereen, die de H. Schrift wil bestuderen.

Nijmegen P. J. Cools o.p.

DR. JOS. KEULERS, *De Brieven van Paulus*, Tweede Deel. De Boeken van het Nieuwe Testament vertaald en uitgelegd. pp. 408. Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1954.

Na de zes zgn. ,,missiebrieven'' welke Paulus tijdens zijn apostolische reizen schreef, en die in het eerste deel behandeld zijn, volgen hier in dit tweede deel de gevangenschapsbrieven Ephes. Philipp, Coloss. en Philemon en de pastorale brieven aan Timoth. en Titus, waarbij zich de brief aan de Hebreeën aansluit als de laatste van het corpus paulinum. Zoals bij de reeds in tweede druk verschenen delen te constateren viel, is de tekst zonder veel verlies voor de inhoud aanmerkelijk ingekort. Ook de lange literatuuropgave, die praktisch voor de meeste lezers wel niet veel zin zal hebben gehad is aanmerkelijk ingekort en nu ook beter geplaatst bij de afzonderlijke brieven. We merkten op dat de goede commentaar op Ephesen van J. Vosté ontbrak en die van J. B. Lightfoot op Philippenzen. De commentaar van Keulers mogen we nu zo langzamerhand wel als bekend veronderstellen in katholiek Nederland en een aanbeveling voor ieder die zich voor de H. Schrift interesseert mag wel overbodig zijn.

Nijmegen P.J.C.

MGR. P. PFISTER: *De Paus in het Vaticaan*. Nederl. tekst van MGR. DR. JAN OLAV SMIT. 88 bldz. en 80 foto's. N.V. Uitgeverij W. van Hoeve, 's Gravenhage 1955.

De oorspronkelijke tekst van dit boek luidt: ,,Rome Immortelle''; het is van de hand van mgr. P. Pfister, kanunnik van Sint-Jan van Lateranen te Rome. Deze tekst werd in het Nederlands bewerkt door mgr. dr. Jan Olav Smit, bisschop van Paratus, kanunnik van Sint-Pieter te Rome. Het fotomateriaal is voor veruit het grootste gedeelte van G. Felici, pauselijk fotograaf te Rome. Tachtig unieke foto's in koperdiepdruk, meestal over de volle pagina, geven een onvergetelijk beeld van het glorierijke pausschap van Z.H. Pius XII, van de Eeuwige Stad en van de grootse plechtigheden, die plaats vonden zowel in het jubeljaar 1950 als in het Mariale jaar 1954 en bij gelegenheid van de heiligverklaring van Pius X en de dogmaverklaring van Maria's Tenhemelopneming. Mgr. Smit, die vele jaren het gebeuren in Rome van nabij heeft meegemaakt, weet over paus en Vaticaan te schrijven op een levendige en boeiende wijze, die de indruk der foto's nog vollediger maakt. Hij vermeldt ook de lofrede van de Paus op Nederland, gehouden op 16 augustus 1944 als antwoord op het overhandigen van de geloofsbrieven door de Nederlandse gezant, waarin o.a. deze woorden werden gesproken: ,,Het Nederlandse volk dat, niettegenstaande zijn uiterste zorg om buiten de strijd te blijven, in een afgrond van ellende gedreven en geworpen werd, zal daarom des te gereder en vollediger alles bevorderen wat een bijdrage zou kunnen leveren om de voorrang van het recht boven de demon van het geweld weer te doen zegevieren, opdat in een nieuwe volkerengemeenschap ook aan staten die niet tot de grote machten behoren, rechtelijk en feitelijk vóór de dijken, nu door het golfgeweld van deze verwoestende oorlog doorbroken, het gevoel van veiligheid geboden wordt.'' Vooral voor degenen die Rome mochten bezoeken en een audiëntie bij de H. Vader meemaken, vormt dit waardig en technisch uitstekend uitgegeven platenboek een suggestief souvenir.

Nijmegen A.M.

P. DR. GREGORIUS O.F.M. CAP.

DE BETEKENIS VAN DE MODERNE GODSDIENSTWETENSCHAP VOOR DE THEOLOGIE

Wanneer we een onderwerp als „de betekenis van de moderne godsdienstwetenschap voor de theologie" gaan bespreken, moeten we ons losmaken van vele traditionele vormen, waarin zowel de behandeling en beoordeling van de diverse godsdiensten als de theologie zelf verstrikt is geraakt.

I. HET IDEOLOGISCH VERBAND TUSSEN GODSDIENSTWETENSCHAP EN THEOLOGIE

1 Als eerste punt van vergelijking vooronderstellen we de opvatting van een *vernieuwde theologie*. Men kan deze omschrijven als de wetenschappelijke bezinning op de gehele openbaringswerkelijkheid en haar betrekking op de mens (de heilswerkelijkheid).[1]

Deze openbaringswerkelijkheid tracht de theologie op te diepen uit de bronnen van de H. Schrift en de traditie en uit de bronnen van de liturgie. Deze heilswerkelijkheid van de verlossing tracht de theologie vervolgens te plaatsen in de situatie, in de denkwijze van de beschaving van de concrete en levende mens. Elke tijd en elke beschaving werpt op de heilswaarheden haar eigen licht; elke ontmoeting van een volk met Christus in het heilsmysterie van de Kerk is een verrijking en verruiming van de gehele heilswerkelijkheid. Vandaar vraagt Pius XII Humani Generis (12 aug. 1950) van de theologen: „In quaestiones novas, quas hodierna cultura ac progrediens aetas in medium protulerunt, diligentissimam suam conferant pervestigationem". Hieruit volgt, dat speciaal de theoloog ook aan de buiten het christendom bestaande godsdiensten niet voorbij mag gaan. „Die Tatsächlichkeit und Wirklichkeit der andern Religionen gibt der katholischen Theologie eine Frage auf, der sie nicht ausweichen darf".[2] En sprekende over systematische theologie, die in zich een missionair karakter heeft, zegt dezelfde schrijver[3]:

[1] HERMAN KÖSTERS, *Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie*. Kaldenkirchen 1954, 9.
[2] KÖSTERS, l.c. 24.
[3] KÖSTERS, l.c. 114-115.

„Dann erst beginnt die weitere spezifische Aufgabe der missionstheologische Glaubens- und Sittenlehre, nämlich das katholische Glaubensbewusstsein mit dem religiösen Gedankengut, allgemeiner, mit der Weltanschauung der heidnischen Missionsvölker in Vergleich und Auseinandersetzung zu bringen. Missionstheologische Glaubenslehre hat zu zeigen, welche Stellung der lebendige Glaube hat zu den ausserchristlichen Religionen, zu dem heidnischen Geistesleben der Missionsvölker, ja zu ihrer Weltanschauung überhaupt . . . Solch kritisch vergleichende Darstellung nichtchristlicher Religionen mit dem katholischen Glaubensbewusstsein ist eine dringliche Aufgabe katholischer Missionstheologie . . . Darum noch einmal: Förderung der Religionswissenschaft innerhalb der Missionstheologie!"

Het is de taak van de theologie het heilsmysterie voortdurend levendig en actueel te houden, d.w.z. binnen de ruimte en de tijd van het actuele geestesleven; dit is immers de zin van het feit, dat de „goedertierenheid en mensenliefde van God onze Zaligmaker zich heeft geopenbaard"[1] en hiermede in de menselijke historie is binnengetreden. Om de sacramentaire structuur van de openbaring („sacramentum" is de historisch-zichtbare voltrekking van de goddelijke heilswerkelijkheid) is elk tegenwoordig en toekomstig tijdsmoment een echt „kairos", d.w.z. een beslissende, door God voorbeschikte, aardse conjunctuur, waarin God een heilswerkelijkheid zichtbaar wil maken, zodat dit tijdsmoment een stellingname van de mens vereist en bijgevolg een gunstige heilskans biedt.[2]

In een toespraak tot de deelnemers van het 10e Internationale Congres voor Geschiedeniswetenschap op 7 september 1955 zeide Pius XII: „Les origines du christianisme et de l'Eglise catholique sont des faits historiques, prouvés et déterminés dans le temps et dans l'espace. De cela l'Eglise est bien consciente. Elle sait aussi que sa mission, bien qu'appartenant par sa nature et ses buts propres au domaine religieux et moral, situé dans l'au-delà et l'éternité, pénètre toutefois en plein coeur de l'histoire humaine."[3] Juist door haar voortdurende activering in de menselijke geschiedenis krijgt de menswording van Christus een uitzonderlijke perenniteit; zij wordt een blijvende werkelijkheid, die zich steeds verwerkelijkt en voltooit.

[1] Tit. 3, 4.
[2] H. Schillebeeckx, *Sacramentaire structuur van de openbaring*, in: Kultuurleven, 1952, 796.
[3] A.A.S. 1955, 675.

2 Als tweede punt van vergelijking nemen we de *godsdienstwetenschap*. Deze richt zich op de kritische en methodische studie van het godsdienstig leven van de mensheid. De moderne godsdienstwetenschap is evenmin als onze vernieuwde theologie zuiver conceptueel, doch bestudeert fenomenologisch de godsdienstige verschijnselen in hun functie voor de levende mens en tracht de geesteshouding, die aan de cultus en beleving van de mysteries ten grondslag ligt, te analyseren.

3 De vernieuwde theologie en de moderne godsdienstwetenschap gaan zowel *thematisch* als *methodisch parallel*. De eerste ziet immers de inhoud van de openbaring als een heilsmysterie, dat zich nog voortdurend in de Kerk voltrekt. Methodisch kan men deze heilswaarheden dan ook alleen gelovig als mysterie benaderen in overgave en liefde. Het geloof wordt dan een persoonlijke houding t.o.v. God.[1] Maar ook in de godsdienstwetenschap, evenals in de psychologie, overheerst in de moderne methode het subject-onderzoek; men houdt zich bezig met de godsdienstige stromingen van heel de mensheid. Omgekeerd zal de katholieke theologie zich bezig moeten houden met de religieuze stromingen, die de mens buiten het christendom bewegen[2] Kl. Steur[3] komt dan ook tot de opvatting: „Nu de theologie uitgaat van en rekening houdt met een geloofsintuïtie, die de werkelijkheid van God — en niet alleen het begrip van God — tot voorwerp heeft, nu komt vanzelf naar voren, dat de Godsintuïtie, de Godsgewaarwording — in het geloven aanwezig — niet iets eigens is van de katholiek alleen, maar ook van allen die de geloofsgenade krijgen. Dit zijn er veel — ook heidenen — vanwege de algemene heilswil en de noodzakelijkheid van het geloof voor ons heil."

4 Willen we de gegevens van de godsdienstwetenschap echter voor de theologie gebruiken, dan zullen we de richtlijnen moeten volgen, die Pius XII in de encycl. *Humani Generis* (12 aug. 1950) ons heeft gegeven.[4] Deze richtlijnen zijn enerzijds een waarschuwing om de scho-

[1] Vgl. Jean Mouroux, *Je crois en toi*. Ned. vert. van dr. J. M. Kramer: Ik geloof in U. Bussum 1955.

[2] Vgl. Eva Firkel, *Religiöse Inbrunst und Zeitgefühl*, in: Der Seelsorger 1955, 63.

[3] Kl. Steur, *Het verband tussen theologie en godsdienstwetenschap*, in: Studia Cath., 1951, 240.

[4] Voor de literatuur verwijs ik naar: G. Sträter S.J., De „*Nouvelle Théologie*" in: Kath. Archief, 1951, 906-922; naar de reeks artikelen in: Nouv. Rev. Théol. 1951, 3-20: Fr. Taymans S.J. (theologie), 113-137; A. Hayen S.J. (filosofie), 225-243; G. Lambert S.J. (H. Schrift); verder A. v. Rijen M.S.C. in: Ned. Kath. Stemmen, 1951, 161-171, 193-203 en C. Louws C.M. (Missie) in: Het Missiewerk, 1951, 129-242.

lastieke theologie niet gering te schatten en vervolgens om de nieuwe verworvenheden te verbinden aan hetgeen de kerkelijke traditie reeds verworven heeft. Doch anderzijds zou men deze encycliek onjuist interpreteren als men ook niet wees op de positieve aansporingen de theologie met nieuwe gegevens van andere wetenschappen vooruit te brengen. H. Rahner[1] meent dan ook dat deze encycliek ,,keine Freiheit abgewürgt" heeft; slechts een onverstandig en overijld tempo wil zij afremmen; een gezonde groei wordt echter geenszins belemmerd. Het leergezag van de Kerk is niet bang van het streven om met een zekere vernieuwing de kerkelijke wetenschap en methode aan de moderne verhoudingen en noden aan te passen.[2] Men ,,mag haar met behoedzaamheid verrijken met sommige elementen, die de vruchten zijn van het steeds verder voortschrijdende menselijk onderzoek". In een meer effectieve en aansprekende vorm kan de kerkelijke wetenschap naar voren worden gebracht, ja zij kan zich zelfs rustig vrijmaken ,,van minder geëigende, in de scholen gebruikte hulpmiddelen".[3] Ook m.b.t. de leer over de ontwikkeling van het dogma (2e hoofdthema) wordt vrijheid gelaten, evenwel gebonden aan het leergezag.[4] Het teruggrijpen op de bronnen wordt niet van de hand gewezen. Enkel door te putten uit deze ,,heilige bronnen" wordt de echte wetenschap jeugdig gehouden, en de ,,speculatie" blijft steriel zonder een levend contact met de traditie.[5] Dogmageschiedenis is de wetenschap van de ontvouwing, die zich voltrekt onder leiding van de Kerk, dus van de ,,veranderlijkheid", van de wisseling of minstens explicitatie in de dogmatische formulering.[6] De theologie bezit dan de onbegrensde mogelijkheid om deze termen en begrippen, waarin de geloofsinhoud wordt uitgedrukt (maar die steeds menselijk en analoog blijven), te vervolmaken en fijner af te werken;[7] hierbij kan de theologie ook de mogelijkheden, die buiten het traditionele denken te vinden zijn, benutten.[8]

5 De *godsdienstwetenschap* heeft *t.o.v. de theologie* de *volgende taak*:

[1] H. Rahner, *Hemmschuh des Fortschritts? Zur Enzyklika ,,Humani Generis"*, in: Stimmen der Zeit, 1950-1951, 226-246.
[2] Uitgave Eccl. doc. 12.
[3] l.c. 30.
[4] l.c. 11, 16, 17, 29.
[5] l c. 21.
[6] l.c. 16.
[7] l.c. 16.
[8] l.c. 9, 10, 12, 16, 21, 43; vgl. A. v. Rijen, l.c. 199.

a. Zij *constateert het godsgeloof en de overige religieuze verschijnselen* in de buiten-christelijke culturen en hun functie in deze beschavingen. Het is vervolgens het werk van de theoloog om deze op mogelijke aanwezigheid van openbaringswerkelijkheid te onderzoeken. Het voorwerp van de theologie beperkt zich immers niet tot de heilswaarheden, die in de H. Schrift en de kerkelijke traditie tot ons zijn gekomen, maar omvat in ruime zin de gehele openbarings- en heilswerkelijkheid. Nu is het echter in feite moeilijk bewijsbaar, dat deze pas begonnen is met de uitverkiezing van het joodse volk en zijn naaste voorbereiding, zoals deze in de H. Schrift is vastgelegd; en evenmin staat het onomstotelijk vast, dat zich de godsopenbaring en vooral Zijn heilswerkelijkheid beperkt zou hebben tot het jodendom en na Christus tot het christendom en de miljoenen mensen erbuiten tot op onze dagen intact zou hebben gelaten. H. Schillebeeckx[1] meent eveneens, dat in de mysteriën van de heidense godsdiensten „een kern van bovennatuurlijk anoniem geloofsleven kan schuilen, zodat hun rituele mysteriën gedeeltelijk mede kunnen bezield zijn door een kiem van authentieke bovennatuurlijkheid en in elk geval . . . niet van louter natuurlijke „oorsprong" zijn".[2]

b. De godsdienstwetenschap *levert* vervolgens *de vorm, de uitdrukkingen en terminologie*, waarin de heilswaarheden geplaatst kunnen worden in de eigentijdse situatie van de buiten-europese culturen. Dit deed destijds de H. Paulus[3] en dit deden immers ook de Kerkvaders voor de geestesstromingen van hun tijd. In de aangehaalde toespraak van Pius XII op 7 september 1955[4] verklaarde deze van de Kerk: „Toujours et partout, en s'adaptant sans cesse aux circonstances de lieu et de temps, elle (l'Eglise, P. Greg.) veut modeler d'après de loi du Christ, les personnes, l'individu et, autant que possible, tous les individus, atteignant aussi par là les fondements moraux de la vie en société. Le but de l'Eglise c'est l'homme, naturellement bon, pénétré, ennobli et fortifié par vérité et la grâce du Christ." De werkelijke en volle omvang van de heilswerkelijkheid treedt daardoor steeds duidelijker aan het licht. Telkens immers zal een nieuwe

[1] H. SCHILLEBEECKX, *De sacramentele Heilseconomie*, I (Antwerpen 1952), 54-55.

[2] Een belangrijke poging tot theologie-studie vanuit dit gezichtspunt is de beschouwing van H. SANDERS, *Voorbereiding op Christus en ontvankelijkheid voor Christus in het heidendom theologisch beoordeeld*, in: Jaarboek van het Werkgenootschap van Kath. Theologen in Nederland, 1954, 100-116.

[3] Vgl. mijn artikel: *Missionsmethodische Richtlinien nach den Schriften des hl. Paulus*, in: Scientia Missionum Ancilla (Nijmegen 1953), 84-101.

[4] A.A.S. 1955, 675.

cultuur met haar eigen geestelijk denkproces de eeuwige heilswaarheden opnieuw doordenken en beleven en daardoor wordt langzamerhand de volle openbaring ontvouwd; ongetwijfeld zal elke geestescultuur een nieuw en soms frappant licht werpen op het openbaringsgegeven. In deze geest werkt de Franse serie La Sphère et la Croix. Alles, wat niet zonde of dwaling is, kan gekerstend worden en kan een nieuwe activering worden van de openbaringsgegevens, omdat de H. Geest ook in deze culturen kan werken en deze voor de ontvouwing van de volle openbarings- en heilswerkelijkheid kan benutten, zoals de H. Geest ook in het verleden dit reeds heeft gedaan; de christelijke sacramenten zijn immers de culminanten niet alleen van de joodse sacramenten, maar ook van andere niet-christelijke sacramentele cultusactiviteiten; eigenlijk kan men hier zelfs niet van strikte „ontlening" spreken, omdat deze cultuselementen wel door God bedoeld waren en wellicht nog zijn om de christelijke mysterie-beleving verder uit te bouwen; alles is immers geschapen naar Christus toe (Col. 1, 16).[1] Het eigenlijke geloofsgegeven en de sacramentele, bovennatuurlijke symboliek van het christendom is en blijft in haar kern transcendent, maar deze kern is geïncarneerd in de gegevens van het eigentijdse cultuurhistorische milieu.[2]

c Hiermede hebben we de derde taak van de godsdienstwetenschap reeds aangegeven; uit de beleving en de vormgeving van de niet-christelijke religieuze verschijnselen kunnen christelijke heilswaarheden en heilsgebruiken (b.v. sacramenten) en ook de bronnen voor het openbaringsgegeven (H. Schrift en traditie) *opnieuw belicht* en *wellicht naar een ander aspect geïnterpreteerd* worden. Het is een kwestie van explicitatie; door de kennis van en contact met de niet-christelijke godsdiensten en hun cultuurvormen kan er ook binnen de christelijke geloofsbeleving een sterkere zelfbewustwording plaats vinden en deze cultusvormen kunnen als de geëigende uitdrukkingsmiddelen van dit scherper bewust geworden geloofsbezit dan soms ook overgenomen worden.[3] In deze zin heeft eens Jean Daniélou[4] geschreven in verband met de theologie omtrent de H. Geest: „Wij moeten de H. Geest nog ontdekken. Wij zullen Hem slechts geheel en al kennen, wanneer alle volken het evangelie ontvangen zullen hebben.

[1] Schillebeeckx, l.c. 56-59.
[2] Schillebeeckx, l.c. 60.
[3] Schillebeeckx, l.c. 60.
[4] Jean Daniélou, *Le mystère du salut des nations* (Paris 1946, 133-134), met een verwijzing naar Monchanin, Le Saint-Esprit et l'Inde, in: Cahiers Dieu vivant, III.

Hier kunnen wij het idee aan vast hechten, dat de oosterse volkeren, en wel in het bijzonder Indië, dat misschien wel het laatste zal zijn van de gekerstende volkeren, een zeer bijzondere verhouding hebben tot de H. Geest. Waarom? Juist omdat de kern van de Indische leer hierin bestaat dat zij God beschouwt als de immanente geest van alle dingen. Indië interpreteert dit niet op de juiste manier, in deze zin dat zij in die geest het wezen zelf (la substance) der dingen ziet. Dit is niet juist, maar dit maakt Indië geschikt om deze woorden „Spiritus Domini replevit orbem terrarum" te begrijpen. Van geheel de H. Schrift is het misschien wel deze zin, die het meest de ziel van Indië kan treffen. Men zal dan de „Geest" moeten vervangen door het „atman", en in dit atman niet de immanente God zien, maar de derde persoon van de H. Drievuldigheid . . . Het Westen, dat zo veel houdt van alles, wat zo juist afgebakend is, is bijzonder ingesteld geweest om het mysterie van het Woord te begrijpen. Maar de H. Geest, die essentialiter God is, die op de hele wereld inwerkt en de kosmos heiligt, is aan de Indische mentaliteit aangepast. Zo kunnen we ons indenken dat wij de uiteindelijke theologie van de H. Geest zullen bezitten op de dag juist dat deze theologie in Indische gedachte uitgedrukt zal zijn, en dat het zelfs de bijzondere voorbeschikking is van de Indische gedachte, zoals het de voorbeschikking is geweest van de Griekse gedachte om het dogma van de God-mens uit te drukken".[1]

II. PRAKTISCHE WAARDE VAN DE GODSDIENSTWETENSCHAP VOOR DE THEOLOGIE

1 *Een nieuwe visie op de rechtvaardiging van de heidenen.* De kwestie van de rechtvaardiging van de heidenen wordt opnieuw belicht door de gegevens van de moderne godsdienstwetenschap. Wie geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn, zal zalig worden. Met het votum implicitum baptismi heeft de theologie, wat betreft de voorwaarde van het doopsel, de poorten van de hemel voor het heidendom ruimschoots geopend; met het impliciet geloof in de Verlosser daarentegen is de kwestie veel moeilijker. Laten we met Ch. Journet[2] voorop stellen, dat de Scholastiek het onderscheid tussen formele en materiële ketterij niet heeft gekend en degene, die

[1] Vert. van C. Louws, in: Het Missiewerk, 1951, 136.
[2] Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, II, Paris 1951, 708-763.

slechts materieel sommige waarheden van ons geloof ontkenden zoals de heidenen dit doen, niet als ketters heeft beschouwd. Uit de universaliteit van de verlossing en de genade formuleerde de scholastiek het axioma: facienti quod in se est Deus non denegat gratiam. Zoals bekend, was St. Thomas zelfs geneigd aan te nemen, dat voor de noodzakelijke openbaring God zelfs een aparte inspiratio interna zou geven of een geloofsverkondiger zou zenden. De Kerk heeft omtrent het fides implicita geen positieve uitspraak gedaan; wel heeft o.a. Clemens XI in 1713 de stelling Quesnel veroordeeld: nullae dantur gratiae nisi per fidem.[1] Nu heeft dit weliswaar allereerst betrekking op de gratia sufficiens en niet op de heiligmakende genade, doch de tendens van de Kerk is duidelijk om de verlossing niet enkel te beperken tot de zichtbare gemeenschap van de Kerk. Wanneer dit reeds lang de algemene opvatting was van de theologen met betrekking tot de tijd vóór de menswording van Christus, is het niet zonder meer duidelijk, waarom dit niet het geval zou zijn voor de tegenwoordige heidenen, die nog altijd in een adventssituatie zijn met betrekking tot de incarnatio mystica van het missiewerk.[2] Dit klemt des te meer, omdat bij hen toch een ignorantia invicibilis aanwezig is omtrent het eigenlijke heilsmysterie van de verlossing. Vandaar schreef Journet:[3] „Elle (l'Eglise)sait que du fond de l'espace et du temps se rattachent à elle par le désir, d'une manière initiale et latente, des millions d'hommes qu'une ignorance invincible empêche de la connaître, mais qui n'ont pas refusé, au sein des erreurs ou ils vivent, la grâce de la foi vive que leur offre, dans le secret du coeur, le Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité". Deze adventssituatie wordt juist door de gegevens van de moderne godsdienstwetenschap bevestigd; zij wijst op het geloof van vele heidense stammen in het Hoogste Wezen,[4] op hun liefde tot God en hun godsvrucht[5] en op hun soms hoogstaande ethische levenshouding.[6]

Door de incarnatie is heel het mensdom de facto ac perenniter gericht op de verlossing en dus op de Kerk, die God als het middel tot deze

[1] Denz. 1376.

[2] Vgl. B. POSCHMANN, *Die Kirchengliedschaft*, II, Z.M.R. 39 (1955) 263.

[3] l.c. 1114.

[4] P. W. SCHMIDT S.V.D., *Der Ursprung des Gottesidee*, 12 dln. Münster i.W. 1912-1955.

[5] THOMAS OHM O.S.B., *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Krailing vor München 1950.

[6] R. MOHR, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*, München 1954.

heiliging in Christus heeft ingesteld.[1] Daarom kon St. Thomas[2] schrijven, dat Christus het Hoofd van alle mensen was, omdat allen minstens in potentia met Hem verbonden waren.[3] Dit potentiële lidmaatschap van de Kerk door de incarnatie wordt geactiveerd enerzijds door het votum implicitum baptismi en anderzijds door het fides implicita, als de heidenen nl. in hun geloof en in hun liefde tot de ware God, het Hoogste Wezen, naar krachten de goddelijke wil trachten te vervullen en daardoor hun positief verlangen naar verlossing en hun vertrouwen in de heilswil van God openbaren. H. Schillebeeckx[4] meent, dat „de anonieme genadewerking het religieuze en dus rituele leven van sommige heidenen — facientes quod est in se — kan bezielen met een kern van bovennatuurlijke geloofsdeugd".

Onder dit aspect wordt het axioma „extra ecclesiam nulla salus" niet ontkend, maar opnieuw bevestigd.[5] Deze heidenen zijn innerlijk reeds leden van de zichtbare Kerk van Christus en innerlijk (door de genade)[6] ook met de overige leden van de Kerk verbonden.[7] Vandaar schrijft Pius XII in Mystici Corporis: „zij staan in een onbewust verlangen al in betrekking tot het Mystieke Lichaam van de Verlosser" (inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Remptoris Corpus ordinentur").[8] De noodzakelijkheid van het missiewerk als planting van de Kerk wordt hierdoor niet ontzenuwd, want Christus heeft juist en ook alleen aan het zichtbaar karakter van Zijn Kerk als heilsinstituut bijzondere onvervangbare genade verbonden: zij bezit het depositum fidei en verkondigt de onfeilbare waarheid als leidster voor het geloof en voor de bepaling van de christelijke levenshouding; zij alleen bezit het H. Misoffer, dat de volwaardige Godsverering kan bewerken; zij heeft de sacramenten, die voor alle levensomstandigheden genaden schenken en de godsvrucht levendig houden.[9] Alle heidense offers en gebeden, elke cultus en mysterium-viering, elke ethische levenshouding, die de niet christelijke culturen aan de dag leggen, hoe relevant deze ook mogen

[1] K. Rahner, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. Mystici Corporis Christi*, in: Zeitschr. für kath. Theologie, 1947, 181-188.
[2] St. Thomas, III, q. 8, a. 3.
[3] Poschmann, l.c. 264.
[4] H. Schillebeeckx, *De sacramentele Heilseconomie*, l.c., 53
[5] Poschmann, l.c. 265.
[6] H. Schillebeeckx, l.c. 52.
[7] Poschmann, l.c. 267.
[8] A.A.S. 1943, 243.
[9] Poschmann, l.c. 268.

zijn voor hun adventssituatie i.v.m. het christendom, dat hen nog verkondigd zal worden, — al deze waardevolle elementen zijn uiteindelijk slechts bouwstenen voor de ware Kerk.

2 *Een nieuwe visie op de geesteshouding van de primitieven.* Juist het research-work van diverse (vooral niet-katholieke) onderzoekers van de laatste tijd heeft ons een positieve en meer optimistische visie verstrekt op de godsdienstige mentaliteit van vele primitieve volken. In dit verband moge ik wijzen op de cultuurmorfologische methode van Leo Frobenius en Ad. E. Jensen. De eerste heeft zijn opvattingen vooral uiteengezet in „Kulturgeschichte Afrikas";[1] de tweede, zijn leerling en opvolger aan het Frobenius-Instituut van Frankfurt, in „Mythos und Kult bei Naturvölkern";[2] de eerste heeft zich gespecialiseerd op de culturen van Afrika; de tweede neemt zijn voorbeelden bij voorkeur uit zijn speciaal vakgebied, nl. de cultuur van de „Altpflanzer", de primitieve landbouw.

Om het wezen en de kenmerken van een beschaving te achterhalen tracht men het Paideuma, het geestelijk beginsel, de ziel van elke cultuur en van de cultuurverschijnselen te ontdekken. Dit paideuma als geestelijk beginsel zal men allereerst moeten zoeken op het meest geestelijk gebied van alle cultuuruitingen, nl. op het gebied van de godsdienst.

De meeste cultuurverschijnslen, die we tegenwoordig nog bij de diverse primitieve volken aantreffen, zijn echter gedeeltelijk versteende vormen en niet meer oorspronkelijk. Men tracht echter de oorspronkelijke toestand waarin ze ontstaan en waarin ze verklaarbaar zijn, te reconstrueren. In dit verband heeft L. Frobenius er opmerkzaam op gemaakt, dat elke cultuur-scheppende daad een bijzondere situatie vooronderstelt, die hij de „Ergriffenheit des Menschen von seiner Umwelt" noemde; in de deze „Ergriffenheit" heeft de mens een nieuwe visie op de werkelijkheid rondom en boven hem gekregen, dus een wereldbeschouwing, en deze visie heeft haar „uitdrukking" gevonden in een bepaald cultuurverschijnsel. Dit geestelijk beschavingsbezit wordt nu aan de volgende generaties doorgegeven en krijgt zijn eigen geschiedenis, waarbij het steeds verder af komt te staan van de situatie, waarin het ontstaan is. Hierdoor komt het van het stadium van „uitdrukking" in dat van „toepassing", nl. van doelmatige toepassing op nuttige doeleinden en heilsverwachtingen. Wanneer b.v. van een primitieve landbouwer in Afrika gezegd wordt,

[1] Zürich 1933.
[2] Wiesbaden 1951.

dat hij een of ander ritueel vervult om daardoor vruchtbaarheid te verkrijgen voor zijn akker, dan is dit het stadium van toepassing en zegt dit weinig omtrent de oorspronkelijke zin van de ceremonie, die hij verricht. De etnoloog zal nu uit begeleidingsverschijnselen of uit parallel-verschijnselen, die hij bij andere gelegenheden waarneemt, de oorspronkelijke betekenis van dit ritueel trachten te achterhalen.[1]

Om dit paideuma van de beschaving op te sporen zal men vooral van de mythologie als de meest belangrijke bron gebruik maken. Het is dus een „herbronning" in de godsdienstwetenschap om de oorspronkelijke zin en functie van de primitieve religie te achterhalen.

Het onderscheid van Frobenius in een fase van uitdrukking en beleving en een fase van toepassing en doelmatigheid[2] geeft een typologie voor het godsdienstig leven van vele primitieve stammen. Het zijn twee grondvormen van wereldbeschouwing; de eerste is de mystiek-religieuze, die vol eerbied staat tegenover het wonderbare, het „Numinoze", zoals Rudolf Otto dit in zijn boek „Das Heilige"[3] heeft beschreven. Deze bovenwereldse macht bepaalt ook de ethische houding van de mens, want deze wereldbeschouwing erkent een principiële afhankelijkheid van de wereld en vooral van de mens van een opperwezen, waaraan scheppingsmacht wordt toegeschreven en dat sancties oplegt. De tweede wereldbeschouwing is die van de magie, die de bovenzinnelijke krachten aan zich dienstbaar tracht te maken.[4] R. Mohr[5] spreekt van een godsdienstig-bovenwereldse en een magisch-binnenwereldse levenshouding.

Het mythologisch wereldbeeld van de eerste, die Jensen vooral vaststelt bij de uitgebreide cultuur (zowel historisch als in het heden) van de primitieve landbouw, kan men ongeveer als volgt omschrijven: Aan de tegenwoordige (historische) wereld is een andere, een oertijd, vooraf gegaan; deze was heel anders als de tegenwoordige; de mensen hadden toen nog geen landbouw en evenmin bestonden de tegenwoordige voedingsmiddelen, die ze trouwens niet nodig hadden, want van sterven was geen sprake en evenmin van kinderen voortbrengen; dit heeft

[1] Jensen, l.c. 6.
[2] Frobenius spreekt van het Ethiopisch en het Hamietisch levensgevoel; het eerste is getypeerd door de plant, het tweede door het dier.
[3] Breslau 1922[8].
[4] Frobenius, l.c. 243.
[5] R. Mohr, *Neue Gesichtspunkte für die Ordnung kultureller Phänomene in Ethnologie und Religionswissenschaft*, Z.M.R. 38 (1954) 222-234.

immers pas zin, als de dood in de wereld komt. Deze oertijd werd afgesloten door een tragisch gebeuren, nl. het doden van een godheid. Dit doden is door de godheid zelf gestimuleerd[1] om daardoor een oerschuld van de mensen uit te boeten[2] en de breuk tussen de godheid en de in zonde gevallen mensheid wederom te herstellen.[3]
De mensheid echter valt opnieuw in zonde; de godheid dreigt met een algemene straf, b.v. een zondvloed. Om deze straf te voorkomen, heeft de godheid een ritueel offer voorgeschreven, waarbij de dood van deze godheid opnieuw op symbolische wijze wordt tegenwoordig gesteld. Hieraan is dikwijls een bekentenis van zonden en een zoenoffer (een zondebok) verbonden.
Als het offerdier wordt geslacht, nemen de leden van deze gemeenschap door een offermaaltijd deel aan deze symbolische vernieuwing van dit goddelijk offer van de oertijd; men nuttigt ritueel het vlees van deze godheid.[4] De tegenwoordige wereldorde wordt door deze symbolische vernieuwing van dit offer instand gehouden. Met het doden van de godheid zijn ook de tegenwoordige nuttige planten ontstaan, waardoor de mens zich in het leven houdt; de sterfelijkheid behoort immers ook tot de historische tijd, waarin we leven en ook dan pas krijgt de mens de opdracht kinderen voort te brengen. De grondhouding van deze primitieven is echter deze, dat het leven in deze tijd ontstaat door de dood; de oogst is een doden van de vrucht; ook het dierlijk leven kan zich voortaan alleen in het leven houden door organische stoffen, nl. doordat het ander leven doodt. Het doden is een gemeenschappelijk kenmerk, dat aan elk leven en levensonderhoud ten grondslag ligt. Wanneer men dus voor het zó-zijn van deze wereldorde een verklaring zoekt, zoekt en vindt men deze mythologisch in het gebeuren, dat in een stadium ligt, dat aan dit wereldbeeld vooraf is gegaan.[5]
De ethiek van de primitieven wordt vanuit dit wereldbeeld opgebouwd. Zedelijk-zich-gedragen wil zeggen leven volgens de door hen erkende wereldorde.[6] Deze wereldorde is, zoals gezegd, gebaseerd op de dood van het goddelijk wezen in de oertijd en de voortdurende tegenwoordig-

[1] Jensen, l.c. 222.
[2] R. Mohr, *Die gegenwärtige Ethnologie in missionarischer Sicht*, in: Scientia Missionum Ancilla, Nijmegen 1953, 203.
[3] R. Mohr, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*, l.c. 43.
[4] R. Mohr, *Christliche Ethiek*, l.c. 43.
[5] Jensen, l.c. 223.
[6] Jensen, l.c. 237.

stelling van dit gebeuren in de voltrekking van het mysterie van dood en verrijzenis. Elke overtreding van deze wereldorde is dus een vergrijp tegen dit mysterie. Trouwens het is ook de oerschuld van het mensdom, die aan het einde van de oertijd de zoendood van de godheid heeft veroorzaakt.[1] Bij belangrijke gebeurtenissen zoals de initiatie en voor de bevalling heeft dikwijls een geheime of publieke belijdenis van zonden plaats en vaak wordt deze belijdenis verbonden met een zoenoffer.[2]
Van enige christelijke invloed is hier geen sprake; wel is duidelijk, dat we hier een grondhouding, bepaalde archetypen van religieuze symboliek[3] en een wereldbeschouwing aantreffen, die aan onze christelijke visie niet vreemd is. De moderne godsdienstwetenschap geeft ook een andere kijk omtrent de andere godsdienstige verschijnselen zoals dodenverering, totemisme, initiatie- en vruchtbaarheidsritten, offerritueel, geestenverering, seksuele ethiek enz. Hierbij hebben we nog enkel de godsdienst van de primitieven op het oog en laten we de hoogcultuurgodsdiensten buiten beschouwing.

De godsdienstwetenschap brengt ons een mensen- en wereldbeeld voor de geest van vaak diepe en algemeen-menselijke waarde: een beeld dat we soms in onze eigen religieuze ervaringswerkelijkheid terugvinden. Vanzelfsprekend moeten we de gegevens van buiten de enge christelijke cultuurkring met grote voorzichtigheid hanteren. Maar het is niet te ontkennen: hier ligt een diep-menselijke godsdienstige ervaring, die voor de innerlijke universaliteit van de Kerk een belangrijke bijdrage kan leveren.
We staan hier voor een problematiek, waaraan een vernieuwde theologie niet zonder meer voorbij mag gaan. Het materiaal van het algemeen-menselijk godsdienstig fenomeen kan immers de geloofs- en heilswaarheden van de christelijke openbaring en de christelijke heilseconomie verduidelijken.

Tilburg

[1] Scientia Missionum Ancilla, 204-205.
[2] R. Mohr, *Christliche Ethik*, l.c. 54.
[3] Schillebeeckx, l.c. 60.

J. W. M. BAKKER S.J.

HEDENDAAGSE INDONESISCHE GEESTESSTROMINGEN

De bedoeling van de volgende bladzijden is slechts een bescheiden poging te wagen tot onderzoek naar de ideeënstrijd die hedentendage in Indonesië aangaande het dilemma: nationale traditie of westerse acculturatie in volle gang is. De problemen die zulk een poging impliceert zijn uitermate complex; de conclusies die een dergelijk onderzoek in het vooruitzicht stelt kunnen slechts summier zijn. Dat echter een dergelijke poging in de context van het missiegebeuren zinrijk en zelfs noodzakelijk is zal niemand ontkennen. Om ondanks de wijde omvang van een dergelijke peiling der gangbare opvattingen de nodige overzichtelijkheid te bewaren, zal achtereenvolgens (1) het terrein van het onderzoek worden afgebakend, (2) de gevolgde methode worden verantwoord, (3) de twee hoofdstromingen in het huidige acculturatieproces worden verkend, om tenslotte (4) in enkele conclusies de resultaten van deze peiling samen te vatten.

1 *Het terrein van het onderzoek.* — Met de term hedendaagse Indonesische geestesstromingen wordt slechts een gedeelte van de openbare mening bestreken. Een openbare mening immers wordt gevormd ten opzichte van nagenoeg alle belangrijke sectoren van het openbare gemeenschappelijke leven, t.o.v. wetenschap en godsdienst, politiek en godsdienst, economie en kunst. Een zeker deel van de collectieve opvattingen echter wordt gevormd buiten de tegenstelling oost-west, verleden-toekomst, traditionalisme-acculturatie om. Hoewel hier evenmin stilstand is als op die terreinen waar confrontatie met westerse beschaving en oosterse bewustwording geboden is, voltrekt zich hier de modernisering geruisloos, zonder spanningen en zonder problematiek. Folkloristen of antiquairs mogen treuren over stijlverlies als de rumah gadang (de traditionele matriarchale woning) vervangen wordt door een stijl-loos stenen huis, als de pittoreske grobag (ossenkar) moet wijken voor de truck en oude geneeswijzen waarin nog wel een stukje volkswijsheid te ontdekken is, gerationaliseerd worden, voor de moderne Indonesiër, of hij nu conservatief of revolutionair is, bestaat er geen alternatief. Hij aanvaardt zonder meer als winst de hogere efficiëntie

van de produkten van de westerse technologie. Er is alleen maar de kwestie hoe aan de middelen te komen om allerlei verouderde technieken en instrumenten te vervangen door moderne, onverschillig hun herkomst of sociale implicaties. Aldus voltrekt zich wel gaandeweg een algehele omvorming van de traditionele maatschappijvormen. Doch deze staan allen aan de marge van het eigenlijke terrein van de ideeënstrijd. Het zijn slechts bijzaken, die dus ook geen dominerende plaats in de missiebelangstelling mogen innemen.

Een geheel andere sector wordt ingenomen door de opvattingen en houding tegenover de uitheemse godsdiensten: islam, hinduïsme, katholicisme. Doch ook deze sector zullen wij hier niet rechtstreeks onder ogen nemen aangezien deze het terrein van de ideeënstrijd (nog) niet beheersen. De religies echter die op Indonesiche bodem zelf ontstaan en onafscheidelijk verbonden zijn met het totaal der cultuur en maatschappij vallen wel binnen het onderzoek, daar deze eerder geestesstromingen dan godsdienstige stromingen moeten genoemd worden.

Er blijft dan nog een voldoende wijd terrein over van Indonesische levensvormen en instellingen over welker waarde men, tengevolge van het intens contact met het westen, twijfel en onbehagen koestert en omtrent welke zich een groeiende behoefte naar zekerheid doet gelden. De gangbare opvattingen op dit gebied concentreren zich allen rond het verlangen naar lotsverbetering, naar veelzijdige vooruitgang, naar het zoeken van een adequaat object van de nationale zelfbeschikking. Het gaat hier om een verantwoorde keuze uit die overgrote voorraad ideeën, strevingen, systemen, ideologieën die Indonesië sinds zijn onafhankelijkheid vrij en ongeremd als een bandjir overstromen. Ook al staat bij vele stromingen de tegenstelling tussen westerse en oosterse idealen niet in het centrum der belangstelling, op de achtergrond van elke beweging komt dit dilemma te voorschijn. Daar kan niemand meer langs.

De problemen die zich hier voordoen worden vervat in de volgende alternatieven waarvoor een verlossende middenweg maar zelden wordt begaan: westers modernisme of oosters traditionalisme, individualisme of collectivisme, adatrecht of overzees recht, adel of ambtenarij, cultuurrenaissance of cultuurrevolutie, unificatie of differentiatie in de nationale culturen, industrialisatie of agrarische reconstructie, economisch liberalisme of nationalisering, onderwijs met vorming of onderwijs met weten als doel, neutrale of godsdienstige staat, culturele isolatie of

creatieve aanpassing aan de internationale wereld, godsdienst als rem op de modernisering of als (theocratische) stimulus tot alle vooruitgang.

De opvattingen die ten aanzien van deze problemen geponeerd worden weerspiegelen de idealen en teleurstellingen van de massa. Ze bevatten een vraag en appelleren op een aanbod. Wie het pasklaar gemaakt antwoord op deze vraag aannemelijk weet te maken, heeft kans, langs dit antwoord, massale aanhang te krijgen, ook al is dit antwoord geïncorporeerd in een buitenlandse ideologie als het communisme of in een van buiten af verbreide godsdienst als islam of christendom.

2 *De methode van het onderzoek.* — Hoe moet men aan de gegevens komen die de uitkomsten van een dergelijke opiniepeiling veilig stellen? Dit is een kwestie van belang. Men zou hierbij verschillende wegen kunnen inslaan, en deze wegen zullen afzonderlijk aanmerkelijk verschillende uitkomsten opleveren. Wil men aan het risico van zelfmisleiding ontkomen, dan moet men een zo volledig mogelijke documentatie opzetten; multipliceert men echter de documentaire bronnen, dan wordt het steeds riskanter te bepalen voor hoe grote bevolkingsgroep de daarin vervatte meningen representatief zijn. Enquêtering immers en statistieken zijn maar op beperkt terrein, en dan nog zeer fragmentarisch, voorhanden. De methode die nu binnen het bereik der mogelijkheden ligt zal de volgende etappen bevatten: de onderzoeker begint met het registreren van die wel-omschreven, uitgesproken en gedefinieerde meningen die op discussies, vergaderingen en derg. naar voren zijn gebracht, die dato opere bijeengeroepen werden om de verhoudingen tussen nationale en uitheemse elementen in de wordende Indonesische cultuur te bespreken. Dat zijn vooreerst de nationale cultuurcongressen (Magelang 1948, Djakarta 1950, Bandung 1951, Solo 1954), georganiseerd door het nationaal Cultuur-Instituut met officiële medewerking van de regering. Daarnaast heeft men particuliere bijeenkomsten als het Symposion omtrent de problemen van het huidige overgangstijdperk (Djakarta april 1952), het Symposium van de literaire faculteit van de universiteit van Indonesië (Djakarta december 1953), de cultuurcursus van de Universiteit van Jogjakarta (juli 1950), het moraal-congres van juli 1955 (Djakarta) en maart 1955 (Jogja). Van al deze congressen is het stenografisch verslag van alle inleidingen en alle discussies uitgegeven. En daar ze alle het probleem van de nationale cultuur en de

acculturatie als hoofdthema hebben, trekken ze vanzelf alle belangstellenden tezamen zodat men in de daar verkondigde stellingen en beschouwingen een zeker uitgangspunt heeft van opinie-onderzoek.

Rondom deze kern, waarvan men niet zeker weet welke klankbodem zij heeft onder de massa, dienen ter consultatie een aantal kritische en culturele tijdschriften en opiniebladen als Indonesia, Mimbar Indonesia, Budaya, Zenith, Siasat, Waspada, Serodja, Konfrontasi, Basis, Pewarta PPK, en het onlangs opgeheven Pudjangga Baru. Deze tijdschriften tonen alle een levendige interesse in de problemen en achtergronden van de huidige cultuurcrisis en zijn door onderlinge polemisering gedwongen hun standpunten nauwkeurig te omlijnen. Een bekende cultuurpolemiek die maanden aaneen in antwoord en wederwoord in de diverse tijdschriften voortging is onlangs verzameld en als afzonderlijk boek uitgegeven (Polemiek Kebudjaan).

Vervolgens moet men kennis nemen van wat de boekenmarkt zoal verschaft aan boeken, romans, brochures omtrent het onderhavig onderwerp.

Maar behalve deze dient ook de dagbladpers in het onderzoek betrokken te worden. Al bevat deze maar de secondewijzer van de geschiedenis, uit allerlei meningen die zij verzamelt is de extensie en de intensiteit van de transformatie die Indonesië heden doormaakt op onvervangbare wijze te achterhalen.

Van westers-kritische zijde zijn de nodige studies verschenen die een samenvatting geven van de culturele processen die zich aan het voltrekken zijn. Auteurs als Berg, Burger, Locher, van Baal, van Naerssen, van Nieuwenhuyzen, Pluvier, van der Ploeg, Wertheim en vele anderen hebben in boeken, redevoeringen en artikelen analyses van het huidig tijdsgewricht ten beste gegeven. Daarnaast geven het persoverzicht van het Hoge Commissariaat der Nederlanden in Indonesia en het tijdschrift van de Stichting Culturele Samenwerking een selectie van de meningen van Indonesische schrijvers en journalisten. Mits kritisch gehanteerd kunnen deze publikaties het eerstehands-onderzoek aanvullen.

In de volgende pagina's zal aan de hand van al deze bronnen slechts een totaalbeeld gegeven worden van het huidige Indonesische denken, zonder gedetailleerde verantwoording in citaten en bronvermelding, hetgeen boekdelen zou vergen.

3 *Twee tegengestelde stromingen*:

a) het ontstaan van de twee richtingen.

Tot aan het einde der 19de eeuw heeft de Nederlandse opinie over de waarde der Indonesische culturen het onbetwist monopolie. Het is de opinie van overheersers over overheersten, van voogden over onmondigen, en, behoudens spaarzame uitzonderingen, is deze waardering negatief. De Indonesiërs beschikken niet over de organen om hun afwijzing van de Nederlandse opinie publiek te maken. Er is slechts een irrationeel sentiment als machteloos verzet tegen de totale onderschatting die de overheersers ten aanzien van al het inheemse te kennen geven en in bestuurspraktijk omzetten. Geen enkel cultuurelement ontkomt aan scherpe kritiek en totale depreciatie; het oordeel over personen en karakters is gelijkelijk negatief, zonder nuance.

Met de 20ste eeuw, met de stroom der gewijzigde internationale mening over oosterse volken en culturen mee, komt een wending, in: de ethische richting en de associatie-politiek. Stuk voor stuk wordt de ene cultuursector na de andere volgens moderne methoden bestudeerd en ontdekt. Het nationaal eigene in het Indonesische geestesleven wordt gerehabiliteerd. Er ontstaat waardering voor Indonesische kunst en architectuur, begrip voor inheemse religiositeit en wijsbegeerte, het gordijn over het verleden wordt weggetrokken. Het is de tijd van mannen als van Vollenhoven, Snouck-Hurgronje, Rassers, Rouffaer, Berg, Stutterheim, Pigeaud, van Leur, Hazeu, Bosch, Krom en hun leerlingen en volgelingen. Het is de tijd van de Javaanse cultuurbeweging, de onderwijscongressen, de restauratie der oude monumenten, moderne kratonfeesten, de oprichting van musea en cultuurinstituten. Langzamerhand verdwijnt de vlakconstructie van „het koloniale volk" dat door de staatsafronding en de administratieve centralisatie op een uniforme, massale wijze werd geregeerd. Het wordt vervangen door een pluriforme, multinationale, veelgeschakeerde, individuele werkelijkheid van vele karakteristieke culturen, ieder met eigen contouren en perspectief, door onderlinge verschillen sterk gemarkeerd.

Deze heroriëntatie in Nederlandse vakkringen wordt door de politici met beide handen aangegrepen in het doen afsterven van de associatiegedachte en de verstijving van de conservatieve richting. Colijn, Mansfeldt, Meijer Ranneft en andere spreekbuizen van het Nederlands kapitaal zien in Indië, „ons Indië", geen andere toekomst dan een vredelievende coëxistentie van verschillende bevolkingsgroepen, die ieder, overeen-

komstig traditionele benodigdheden, in stand moeten gehouden worden, desnoods geïsoleerd; met behoud van een heterogene, pluriforme beschaving, van etnologische, culturele en linguistische verscheidenheid, alle onder een overkapping van een imperiale administratie als samenbindende kracht. „Indonesië is een leeg woord zonder inhoud, als wij er niet waren, bestond er niets anders dan een onsamenhangende groep van allerlei volksstammen van uiteenlopend karakter, van onderscheiden talen, van geheel verschillend cultuurniveau . . ." (Colijn). De ontvoogdingspolitiek die door de regering gevoerd werd had geen ander doel dan het tot stand brengen van lagere bestuurseenheden met regionale autonomie overeenkomstig de „rijpheid" van het respectievelijke gewest. Er mocht niet het minste risico genomen worden ten opzichte van de bestendigheid der koloniale suprematie.
Om dit program te volvoeren moest een uitgebreid korps van dienstbare inheemse ambtenaren in stand worden gehouden aan wie de feodale praal van de archaïsche adel niet zou ontbreken, maar die praktisch zonder enige bestuursmacht was. Daardoor werd de inheemse maatschappij sociologisch in tweeën gespleten: enerzijds de elite, de adel, de vorsten, de hoofden van de 350 zelfbesturende landschappen (waarmee verdragen waren gesloten die echter unilateraal gewijzigd werden), de regenten, wier positie, naar een regent zelf getuigde, een anachronisme in de 20ste eeuw was. Zij allen waren door hun ambt en werkkring in staat van ambitieuze dienstbaarheid gebracht en spanden zich in, door het slaafs opvolgen van de prentah halus (de zachte wenken) van het gouvernement, op te klimmen op de ladder van de koloniale hiërarchie. Zij waren financieel geheel afhankelijk van dat gouvernement en het werd hen minzaam toegestaan om, binnen een enge speelruimte, onder de hoofdknikkende goedkeuring hunner koloniale meesters, zich te verlustigen in de vleiende waardering die de heren ethici omtrent de waarde der inheemse cultuur zich gewaardigden te uiten. In deze kunstmatig geschapen sfeer ontstaat de opvatting dat de basis van de oosterse beschaving spiritueel is en dat de westerse beschaving in haar materialistische tendensen een kwaad is voor de inheemse maatschappij.

Tegenover deze groep staat de massa der bevolking, beroofd van — om niet te zeggen verraden door — haar natuurlijke leiders, ongeschoold, willoos slachtoffer van de koloniale exploitatie, door de onrechtvaardigheid van de koloniale omklemming en het lijden dat dit met zich bracht murw geslagen en door allerlei (straf)rechtelijke bepalingen (poenale

sanctie, stakingsverbod, vergaderverbod, persbreidel, verbanning van zijn voormannen, rasdiscriminatie, wilde scholen-ordonnantie enz.) getart tot een irrationeel nationalisme dat soms aan hysterie grensde.

De eerste groep nam voor een deel de ethische leuzen der regering over en organiseerde zich in loyale verenigingen als Budi Utomo, Pasundan, Jong Minahassa enz. die de vooruitgang van het volk langs geleidelijke weg onder de aegis van de driekleur voorstonden. Zij gingen zich te buiten aan verheerlijking van het verleden, aan het cultiveren van streektaal en streekcultuur, schoven de groot Indonesische gedachte ter zijde. Hoewel ook voor deze het tempo der ontvoogding al te traag was, gingen er toch in deze kringen stemmen op voor behoud van onderlinge differentiatie, behoud van volksethos en adatrecht, renaissance van cultuurvormen die zichzelf al overleefd hadden en pleitten zij tegen de verwoestende werking van het westerse onderwijs, westerse techniek, individualisme en intellectualisme. Deze stemmen wedijverden om de voorrang met uitspraken van Nederlandse cultuurexperts die op de cultuurcongressen meezongen in het koor van lofbetuigingen aan het adres van de inheemse cultuur.

Naarmate de tweede groep meer werd uitgesloten van participatie aan moderne ideeën, verlangde zij er des te heviger naar. Zij trachtte zich te organiseren in massa-acties die zich duidelijk verklaarden tegen de „Balkanisatie" van het ene Indonesische vaderland, tegen de marktversnippering door de regionale afgeslotenheid; zij kozen de „Bahasa Indonesia" als moedertaal en verfoeiden de politiek van de regering die 35 verschillende streektalen een status van onderwijsgeschiktheid verschafte. Zij ageerden fel tegen de feodale adel en hadden voor de prestaties van het nationaal verleden niet de minste waardering. Hun program luidde: strijd tegen de adat, tegen de binding van de persoon aan het oude collectivisme, tegen het inheems schoolwezen (de madrasah) en tegen de schoolpolitiek van de regering. Zij stichtten zelf, buiten het geringe door de regering geplande aantal scholen om, de zgn. wilde scholen met een buitenlandse taal (in casu Nederlands) als sleutel tot de schatkamer van de westerse cultuur. Zij vinden de herwaardering der Nederlandse oriëntalisten en hun Indonesische volgelingen ten aanzien van de oude cultuurwaarden een rem op de vooruitgang. Zij willen de doorbraak uit de inheemse sfeer in een abrupte overgang van de oude maatschappij naar een nieuw menswaardig bestaan dat al de vergane waarden van het verleden onttroont en vervangt door het modernste van het moderne.

Tussen beide groepen bestond een zeer grote animositeit. Men is bevreesd voor besmetting over en weer. De nationalistische groeperingen sluiten hun organisaties voor regeringsambtenaren, de regering verbiedt de ambtenaren en militairen lid te worden van de progressieve partijen.

Men krijgt dus ogenschijnlijk de volgende situatie dat oosterse organisaties hun medewerking weigeren met een westers bestuur, omdat dat westers bestuur, naar hun opvatting, te weinig gelegenheid biedt om westerse ideeën onder een oosters volk ingang te doen vinden. Doch dit is maar uiterlijke schijn; de ondergrond van het non-coöperatie-beginsel is deze dat het volk, los van een baboe-achtige voogdij, zelf de aard en het tempo van haar zelfstandigwording wil bepalen, zelf en eigenmachtig de transformatie van de maatschappij ter hand wil nemen, en aan het conflict tussen oude en nieuwe levensvormen de complicatie van een koloniale basis wil ontnemen. Het volk wil dat snel doen, niet langs de weg van tergend-langzame geleidelijkheid, met allerlei voorzichtigheidsmaatregelen en beperkingen, maar revolutionair, improviserend en massaal. Het wil zelf uit zijn verleden die elementen selecteren die het bruikbaar acht voor de toekomst en al het andere onverbiddelijk wegwerpen ondanks fijn-genuanceerde waardebepalingen van de geleerden van de andere zijde. Het wil zelf uit de schatkamers der westerse beschaving zich die gaven eigenen die het voor de eigen modernisering onmisbaar acht. Zo is het volk in zijn leiders gestadig bezig met het ontwerpen van een toekomstige maatschappij, die de verwezenlijking zal brengen van al hetgeen het instinctmatig aanvoelt als gaven, hun door het westen misgund. De voorwerpen van het verlangen van het volk mogen dan van vreemde herkomst zijn, het verlangen ernaar is formeel nationaal, daar dit het eigen beschikkingsrecht als onvoorwaardelijke conditie stelt. „Wij zijn liever vrij in de hel, dan samen met de Hollanders in de hemel". Daarom is het volk even onverzoenlijk jegens de groep loyale onderdanen en coöperationisten van de koloniale superstructuur als tegen dit koloniaal regiem zelf.

Het verzet tegen de bestaande maatschappij was voor de oorlog zeker onder talrijke groeperingen aanwezig, doch tengevolge van drastisch optreden van de regering werden hun stemmen nauwelijks gehoord. Het scheen, vooral na 1930, dat de gematigden, de mannen van de adatpartij de openbare mening beheersten. Alleen immers deze konden ongestoord hun meningen propageren en ingang doen vinden.

b) de tegenstelling overleeft de revolutie.

Het is niet moeilijk in te zien dat de uiteenlopende opvattingen omtrent de aard van de modernisering en verwestersing van de Indonesische maatschappij, die ontstaan was tengevolge van het koloniaal regiem, na de opheffing van dat regiem bleef voortbestaan. Voor de niet-loyale partijen immers was de nationale revolutie slechts een voorbijgaande fase, een „gouden brug" naar een veel meer omvattender revolutie, naar een totale omkeer van de oude toestand. Na een korte tijdspanne van relatieve eensgezindheid dook de oude tegenstelling in verscherpte mate weer op.

De conservatieven, van hun geprivilegieerde positie bij de regering ontroofd, in aantal geslonken, gaan niettemin door met hun bewondering van het nationaal verleden, met idealisering van nationale figuren. Zij dwepen nog steeds met de filosofie van Dewa Rutji, met auteurs als Ranggawarsita, met de onvergelijkelijke schatten van de oud-Javaanse literatuur, „die het benodigde voedsel voor ons inwendig leven verstrekt" (prof. dr. Purbatjaraka), „die ons pas volwaardig mens doet zijn" (dr. Radjiman Wedyadipura). Zij hebben het hoog op met de „budi luhur" (het „High thingking" van Gandhi) en wantrouwen economische voorspoed als een gevaar van materialisme. Zij misprijzen de techniek als de ontmenselijking van de mens; zij stellen streekcultuur en streektaal boven de eenheidstaal en willen de oude adat niet prijsgeven. Het zijn zij die bij monde van mr. Wongsonegoro, destijds minister van onderwijs, aan de pers mededeelden dat „Indonesië van het westen niets te leren heeft". Zij houden „Innerlijkheidscongressen" in de trant van de oude ngelmu en getypeerd door oude mythologische benamingen. Zij vrezen de ontwrichting van de maatschappij ten gevolge van westerse ideeën en zien geen andere oplossing om het risico van de modernisering te trotseren dan de vlucht in de mystiek, „ondanks de drukte van de wereld rondom" (Ramamurti). Zij putten zich uit in diepzinnige beschouwingen om de springvloed van de westerse penetratie te keren. Niet dat zij zelf nooit westerse denkbeelden en terminologieën overnemen, maar dit enkel selectief, ontdaan van hun objectieve inhoud, ingepast in hun eigen gesloten wereldbeeld. Zij sturen een culturele missie uit naar Amerika om er onvoldaan van terug te keren, maar hun ideeën halen ze uit Siam waar een neobuddhisme het onderwijs heeft hervormd. Het nieuwe wat zij leren dient slechts tot een reïnterpretatie van de eigen, eeuwenoude cultuurvormen die ze, onder andere namen, maar in wezen gelijk, trachten te handhaven. Vele waarderingen uit de

ethische periode der koloniale politiek worden weer opgehaald. Men heeft hier nog de nasmaak van de blijdschap die ontstond toen westerse geleerden de eigenwaarde van de archaïsche culturen gingen prijzen. Men vindt deze groep vertegenwoordigd door gerenommeerde mystieken, door neo-hinduïsten, theosofen en syncretistische islamieten. Een aantal academisch gevormden geven de toon aan.

Aan dezelfde zijde van de lijn oost-west, al is het op een lager intellectueel niveau, staan de talrijke volksbewegingen van ongeletterden die zich schrap zetten tegen westerse cultuurpenetratie. Nu hier, dan daar staat er onder het volk een charismatische leider op die zich geroepen acht protest aan te tekenen tegen de overrompeling van de aloude tradities en geheiligde opvattingen der voorvaderen. Deze volksacties, soms even snel verlopend als ze uitgebroken zijn, komen vooral voor in onontwikkelde streken, waarvan de sociale structuur ten gevolge van westerse economische invloed gedesintegreerd is. Men ziet dan alleen heil in een integrale herleving van de oude adat. Het zijn de „Ratu Adil" (de rechtvaardige vorst) bewegingen, eschatologische heilsverwachtingen die in de naaste toekomst uitzien naar een herstel van het geschokte evenwicht in het leven. Door magische praktijken (eventueel het aanbrengen van het hamer en sikkel-symbool) wordt het aanbreken van de nieuwe aera bespoedigd, waarin de oude tradities hun herwonnen zin krijgen.

Deze bewegingen ontstaan bij tientallen en trekken vele adepten. Het zijn de bewegingen als de Iman Igama Hak, Kawruh Naluri, Agama merah Buddha Budhi, de Agama Budha-Djawa-Wishnu, Gerakan Kebatinans, Ratu Adil, Perkumpulan Ummat Adam Ma'rifat, Agama Wali Sanga, Agama Slasa Kliwon, Krislapi enz., enz. Het ministerie deelde mede dat het aantal nieuwe „godsdiensten" dat in de laatste paar jaren ontstond meer dan 300 bedraagt. Gegevens omtrent deze godsdiensten zijn gemakkelijk te krijgen, daar de leiders zich zeer voornaam vinden en zich laten interviewen door journalisten en regeringsambtenaren. Zij zijn immers gezonden met een opdracht. En de kranten zijn er op uit om voor hun lezers deze „levende antiquiteiten" te beschrijven als een curieus overblijfsel van een verleden tijdperk.

Al deze „godsdiensten" geven een zelfde levensopvatting weer: reactie tegen de modernisering van Indonesië die de Indonesiër een vreemde in eigen huis doet zijn, herleving van oude, of als oud voorgestelde gebruiken, zich distantiëren van de nieuwlichters die hun eigen

verleden verloochenen. Nieuwe denkbeelden worden totaal geabsorbeerd door ze te reïnterpreteren in een oude context; daardoor worden ze tegelijkertijd geïmmuniseerd. Hun zingeving van het verleden geschiedt voor-wetenschappelijk, in het cyclisch denken der oude dichters, in oppervlakkig evolutionistische categorieën, in relativisme, vreemdsoortig gepaard met het rationaliseren van het irrationeel ethnocentrisch sentiment. Syncretistische tendensen, alle heidendom eigen, hebben hier vrij spel en komen in de grofste vormen tot uiting. Tot voorbeeld diene: men zoekt het herstel van de ware islam, de islam van Javaanse bodem, losgemaakt van de Arabische invloed of de centrale figuur van Muhammad. Of de godsdienst van de ware Buddha zoals die door Nabi Isa (Christus) geopenbaard is aan Resi Dewanagara. Het geloof in de toekomstige khalief die van Semar, die op de Merapi woont, beloften heeft ontvangen. Sommige groeperingen zijn non-conformistisch ten aanzien van al het nieuwe en hebben dan ook de algemene verkiezingen als ontraditioneel gesaboteerd.

Het zijn alle reacties van een in het nauw gebracht zelfbewustzijn dat zich niet weet aan te passen aan veranderende omstandigheden. Het komt wel voor dat zij de nationale leiders aanvaarden, maar dan alleen als manifestaties van de helden uit het gouden tijdperk van weleer b.v. Sukarno-Hatta als de reïncarnatie van Semar en Togog, of ook als het herlevende koppel uit Madjapahit (sic) Najaginggung en Sabdapalon. (Aldus in de agama buda-budi.)

Soorgelijke stromingen, hoe vreemd het ook moge klinken, kunnen gemakkelijk door het communisme worden geabsorbeerd. De communisten immers, doorkneed in alle grepen van de massapsychologie, stellen hun heilstaat met zijn irreële verwachtingen voor als de vervulling van het inheemse millenarisme. Met primitieve redeneringen en camouflage van hun ware bedoelingen, weten zij aldus, vooral onder het stedelijk proletariaat, nominale aanhang te krijgen. Dat kan dan misbruikt worden als stemvee, hoewel de ideologie dier massa even ver verwijderd is van het Marxisme als Moskou van Karangdjati.

Diametraal tegenover deze regionale bewegingen staat de groot-Indonesische gedachte waarvoor modernisering identiek is met verwestersing. Deze wilde totale doorbraak uit de oude gesloten levenssfeer, wil de politieke revolutie consequent op al de andere sectoren van individueel en maatschappelijk leven doorvoeren. Zij zien de antithese tussen verleden en toekomst als tussen zwart en wit en kennen geen

nuances of distincties. Degenen die deze stroming vertegenwoordigen kwalificeren de elementen der oude maatschappij waarvan zijzelf geëmancipeerd zijn als feodalisme, bedwelmend bijgeloof, vernietiging van vrijheid en menselijke waardigheid, verderfelijke klassentegenstelling, ingekankerde liefde voor die oude adat enz. Zij erkennen geen vooruitgang dan die welke de belichaming is van vrijheid, individualisme, technocratie, mechanisering, urbanisme, rationalisme, hyperkritiek, sportverdwazing, beauty-contest en alle andere paraphernalia van het atoomtijdperk. Het zijn de beeldenstormers dezer eeuw. Gezagscrisis, morele crisis, geloofsafval, stijging van neurosen en psychopathie zijn de symptomen die deze cultuurcrisis met zich meebrengt. Er wordt gedweept met auteurs als Sartre, Camus, Hemmingway, Steinbeck, met moderne films en romans; er is slechts spot voor de eigen schrijvers en kunstwerken uit het eigen verleden. Zij wensen geen harmonie met het verleden, geen synthese tussen west en oost. Zij geloven meer dan welke Europeaan ook in de superioriteit van westerse levensvormen. „Alleen westerse ideeën kunnen de inspiratie geven tot het opbouwen van het moderne Indonesië" (Symposium 1954). Op vergaderingen brengen zij hun verschil van mening met de conservatieven op afstotende wijze naar voren. Laten wij enige excessen noemen. Toen op een cultuurcongres (Magelang 1948) een conservatieve zegsman een zwaarwichtig betoog had gehouden omtrent de waarde van godsdienst en traditie in de modernisering van Indonesië en daarbij ook het belang van de „mystiek" had aangeraakt, rende een tegenligger uit de baan onder het geluid: „Wij verloochenen ons verleden, godsdienst is niets anders dan geloof in praatjes van prehistorische profeten. Wij hebben geen mystiek, maar materie nodig. De geschiedenis van Indonesië bewijst dat de godsdienst steeds een rem was op de vooruitgang van ons volk". Dergelijke citaten van felle uitbarstingen zouden te vermenigvuldigen zijn. Ze wijzen genadeloos alle „kolonialistische" continuïteitspolitiek af en kennen slechts het ene nieuwe Indonesië dat zij zelf zullen bouwen. „Wij werken voor de verwezenlijking van de Indonesiche eenheidscultuur, niet gebaseerd op de traditie van Criwidjaja, noch op die van Madjapahit, maar op de stalen wil van de huidige jonge generatie". Zij willen deelhebben aan de culturele en technische verworvenheden van de gehele wereld en lachen om het gevaar van volksontwrichting bij een abrupte overgang van archaïsche naar hypermoderne levensvormen. „Wij zijn voor onze geestelijke behoeften van het westen afhankelijk,

wij staan cultureel veel dichter bij Europa en Amerika dan bij de Borobudur of het Mahabarata, of de primitieve Islamcultuur van Java en Sumatra. Onze geestelijke behoeften zijn 20ste eeuwse behoeften, onze problemen zijn 20ste eeuws, onze zin staat niet naar mystiek, maar naar realiteit, helderheid en zakelijkheid" (Sjahrir). „Onze nationale cultuur is zo dood als het maar zijn kan en zonder ziel, omdat zij eeuwen lang haar verstand niet heeft gebruikt en het haar ontbreekt aan een gezond egoïsme en materialisme. Het individu was er verstikt in het weefsel van adat, gewoonten en waandenkbeelden, was ingepopt in het omhulsel van bijgeloof en kampong-Islam, zodat het niet tot zijn recht kon komen. Waarop baseren de blasé-geleerden onder ons de mening, dat het westen enkel materialistisch en het oosten spiritueel is?" (Alisjahbana en Trisnasumardja).

Sommige van hun uitspraken vertonen opvallend veel gelijkenis met de oude depreciërende oordelen van voor 1900. De stijging en daling in de appreciatie van de inheemse cultuur doorloopt met dat al een merkwaardige curve. Eerst uit zich het westers onbegrip van het oosten in lompe onderschatting, dan slaat de schaal over naar verheerlijking en idealisering van het spirituele, het onbewogen, het ongeschonden en natuurnabije oosten. Deze positieve valorisatie wordt door vele Indonesiërs kritiekloos aanvaard om kort daarna weer prijsgegeven te worden voor een totale veroordeling, niet tengevolge van buitenlandse kritiek (dat zou „cultuurimperialisme" zijn) maar omdat de 20ste eeuwse Indonesiër zelfstandig tot dat inzicht gekomen is. Tot tweemaal toe voltrekt zich aldus, binnen het verloop van een generatie, een copernicaanse omwenteling in de publieke opinie.

Ter illustratie van deze saltomortales mogen enkele voorbeelden dienen. In de 19de eeuw werd het adatrecht getypeerd als „een vreemd, heterogeen, van algemene beginselen zonderling verstoken stelletje wetten". Die miskenning wordt door adatgeleerden van de Leidse universiteit gemetamorfoseerd tot de erkenning van een recht: „voldoende in staat tot het scheppen van rechtszekerheid, voorzien van de nodige dynamiek tot aanpassing aan gewijzigde omstandigheden, een veilige basis voor een evolutionaire ontwikkeling van Indonesië". Indonesiërs nemen dit oordeel over: „Van Vollenhoven heeft het adatrecht ontdekt, gepolijst om het na zijn herkregen glans een waardige plaats te geven in de harten der westers geschoolde Indonesiërs" (dr. mr. Suripto: Ontwikkeling der Vorstenlandsche Wetboeken p. 171).

Later wordt de leuze aangeheven: „Durven wij te strijden tegen de adat!" (Rede van Sukarno 1939). „De Menagkabause adat is afkomstig van Satan" (Ahmad Chatib, cfr.: Revolutie in de Adat van mr. Moh Yamin).

Eerst werd de Borobudur voorbijgelopen als een „oude hoop stenen" (aldus het oordeel van een Nederlandse filosofieprofessor) om daarna bewonderd te worden als een hoogtepunt in de architectuur en een weergaloos getuigenis van de godsdienstige en aesthetische zin der 9de eeuw (dr. Feber) van onze voorvaderen (Gunawan Mangunkusuma) om ten slotte weer te devalueren tot een „symbool van vorstenwillekeur en uitbuiting van het volk" (Alisjahbana) een teken dat de bouwheer-vorsten de Indonesische ziel vergeten zijn (Moh. Ali).

Dr. Brandes noemt de sociale differentiaties in het Javaans „een ziekelijk verschijnsel, een uitwas op de eigenlijke stam van de Javaanse taal, menigwerf in hoge mate wanstaltig". Prof. Uhlenbeck rehabiliteert deze taalvorm, daar „bijzonder woordgebruik dat berust op de sociale constellatie die er tussen de gesprekpartners bestaat in het algemeen in overeenstemming is met het wezen der taal". De moderne Indonesiër echter is het eens met Brandes en noemt het Krama (Hoog-Javaans) een pedante schoolmeesterij (Hassan Shadily: Sosiologi untuk masjarakat Indonesia 104-5) of een restant van mensonwaardig feodalisme (Kursus Sedjarah Nasional V:64).

Al wat de ouderen onder de leiding van de Budi Utomo of de Taman Siswa aan waardevolle elementen in de oude Javaanse beschaving hadden leren waarderen, en waarvan ze eerlang een pralende renaissance hadden verhoopt, wordt nu geminacht. Omtrent personen is het oordeel soms niet minder ongunstig. Noch Sultan Agung, noch Gadjah Mada, noch Sultan Hasan Uddin, die een tijd lang voor nationale figuren doorgingen, vinden in de ogen der modernste generatie sympathie. Zij behoren tot het „pre-Indonesië" waarmee elke continuïteit verbroken moet worden. De reconstructie van het verleden verloopt hier dan ook niet overeenkomstig de periodisering en de getallenmystiek van de pudjangga's (charismatische dichters der oudheid) maar volgens het dialectisch materialisme, volgens de schema's van Toynbee, gemengd met de evolutionistische theorieën der oude etnologische school, of ook — want deze stroming heeft vele vertakkingen — volgens de openbaringscategorieën van de islam.

De strijd tussen de oude en nieuwe opvattingen woedt op alle ter-

reinen, doch niet op alle in gelijke mate. Het nationaal gevoel selecteert ongemerkt diverse elementen uit de oude cultuur die buiten het gedrang blijven en neutraal zijn ten opzichte van modernisering. Zo ontstaat in het oude cultuurpatroon een grillig-springende grenslijn tussen enkele zonder meer aanvaarde erfenissen uit het verleden en andere hartstochtelijk bestreden elementen, waarvan wederom slechts enkelen maar effectief vervangen worden, de meesten slechts een vacuum openlaten. In elk geval is de oude harmonie die elk cultuurpatroon uit zich bevat verwrongen. Men is ook niet beducht voor desintegratie, men is immers nog volop in de revolutie. Die gaat altijd met sprongen, die gaat niet rationeel te werk. „Wat er onderbewust in het volk dat in revolutie is leeft, wordt vertolkt door zijn leiders, die op hun beurt weer geleid worden door de razende inspiratie van de geschiedenis" (Rede Sukarno 1953). Tegenspraak en wijziging van opinie komen wel voor, maar over het algemeen is er een stabiel limietsbewustzijn aangaande hetgeen verouderd en hetgeen modern is.

Op het terrein van de godsdienst, „een onderdeel van de cultuur" (drs. Hatta) „coëxtensief met cultuur" (Usman el Muhamaddy) is ook een geweldige gisting. Met aanpassing aan de moderne tijd wordt enerzijds een strijdbaar atheïsme verkondigd, anderzijds een reïnterpretatie gezocht van de eigen godsdienst in rationalistische termen. Islamieten gaan er groot op dat hun godsdienst in niets de natuur van de mens, die tot vooruitgang en slagen in deze wereld geboren is, weerstreeft. Hun afkeuring van het bij de bevolking ingeburgerd islamitische ideaal is volkomen. „Hierom kunnen wij de islam aanvaarden voor ons volk omdat deze zich ontwikkeld heeft op een zakelijke en rationele basis, omdat deze, als men een grenslijn wil trekken, onder de westerse ideologieën valt en bovendien sterk beïnvloed is door het rationele, vrije en individualistische denken van de Griekse filosofen. Daarom wijzen wij de oosterse levensbeschouwing en de veroostersing van de islam als primitief van ons af" (mr. S. T. Alisjahbana). Zij waarderen het dus vanzelf niet dat christelijke missionarissen moeite doen om het christendom in een oosters gewaad te steken. En de verontwaardiging dergenen die de missie verweten een oosters volk de produkten van een Aristotelisch-Thomistische wijsbegeerte aan te bieden zal verkoelen, als ze de studies en belangstelling zien die Indonesiërs nu eigener beweging aan de dag leggen voor de filosofie der Grieken.

4 *Vooruitblik en conclusie.* — Hoe zal de verdere ontwikkeling zijn van deze tegenstelling: zal zij zich toespitsen of zal zij verlopen? Zal men uiteindelijk tot een middenweg komen die harmonie brengt tussen verleden en heden, synthese tussen west en oost, continuïteit met het bestaande?

Reeds tweemaal is een uitheemse beschaving over Indonesië heengestreken. Reeds tweemaal zijn uitheemse concepties als antithese komen te staan tegenover de nationale tradities. Maar nadat de Indonesiër zich het nodige van die vreemde wereldbeschouwingen had eigen gemaakt, heeft hij deze geïntegreerd in het eigene, en heeft het vreemde het primaat moeten afstaan aan het inheemse. Vooreerst gebeurde dit bij het hinduïsme. Na enkele eeuwen suprematie in bepaalde kringen heeft het een gemodificeerd-hinduse Indonesische beschaving geschapen. Het keerpunt van uitheems naar inheems is in de 13de eeuw te plaatsen (1222?) Daarna kwam de islam die na de mohammedaanse periode (1500-1670) ook het veld moest ruimen voor een regeneratie van het nationale cultuurpatroon. Hoe lang zal nu het dualisme duren dat aan de samensmelting en nationale verrijking zal voorafgaan? Zal voorafgaan, want generaties gaan voorbij, een volk is onsterfelijk.

Samenvattend kunnen we het volgende constateren:
1) de huidige geestesstromingen zijn grotendeels continu met hetgeen de vooroorlogse periode in dit opzicht te zien geeft.
2) Ze worden vertegenwoordigd door twee tegengestelde stromingen die formeel graviteren rondom de polen van een positieve, respectievelijk negatieve waardering van het eigen verleden en de westerse acculturatie.
3) Deze hoofdstromen splitsen zich in vele vertakkingen wier verder verloop a priori niet is te bepalen, maar die tengevolge van selectie, specificatie, reïnterpretatie en historische voorvallen evenzeer de potentie hebben uit te monden in islamitisch integralisme, in communisme als in bekering tot het katholieke geloof.
4) Het formeel godsdienstige komt weinig naar voren. Wil het godsdienstige zich doen gelden, dan geschiedt dit onder de naam vooruitgang, opvoeding, wetenschap, of politiek, met een eenzijdige nadruk op de pragmatische en culturele waarden van een godsdienst.
5) Bij de behoudzuchtigen zijn de syncretistische tendensen zeer sterk zodat de missie zich slechts met een uiterste behoedzaamheid toegang mag verschaffen tot deze kringen op straffe van vertroebeling van de

intransigente waarheid. Aanpassing zoeken aan deze denksfeer moet men niet goed ge„timed" achten. Het zou zijn ingaan tegen de stroom van deze tijd en zou de Kerk ontoegankelijk maken voor een veel hoopvoller ontmoeting met de progressieve richting.

6) De progresieven zijn vooral in een stadium van bewuste cultuurplanning, van theoretisch deduceren uit buitenlandse cultuuranalyses, samengevat in resoluties, programma's, idealen waarvan de uitwerking even fantastisch als ver verwijderd is. Wat hen ontbreekt is de daad, het gestage actief werken aan de ware vooruitgang, hetgeen offers en zelfverloochening vraagt. Op dit terrein moet de missie het voorbeeld zijn en zijn unieke opdracht vervullen: het daadwerkelijk verwezenlijken van het Rijk Gods, dat de mens als lid van volk en maatschappij werkelijk verheft, waarlijk vrijmaakt en wel instrumenteel in het eren van God. De stem van de katholieke oplossingen voor de levensvragen waarmee de hedendaagse Indonesiër worstelt klinkt nog maar weinig door. Doeltreffende publiciteit van de katholieke leerstellingen die gepaard gaat met een verwijzen naar wat de facto door de katholieken op sociaal, cultureel, pedagogisch terrein bereikt is en bereikt wil worden, kan grootse verwachtingen voor de toekomst scheppen.

Giri-Sonta. Ungaran

M. VAN OSS C.I.C.M.

TWEE ONTMOETINGEN TUSSEN OOST EN WEST

2) CULTUURUITWISSELING IN DE MODERNE TIJD

Gedurende de 16e en de 17e eeuw was de missie er niet in geslaagd bij de intellectuelen van China belangstelling te wekken voor de westerse beschaving, noch voor het christendom. Haar religieuze invloed was beperkt gebleven tot kleine groepen bekeerlingen, die een degelijke kern zouden blijken, maar, op enkele uitzonderingen na, buiten het intellectuele leven van het land stonden. Naarmate de vrees voor vreemdelingen onder de zwakke keizers zou toenemen, zouden de christenen meer en meer teruggedrongen worden naar de rand van de maatschappij, indien zij er niet buiten gesteld werden. Was daardoor de toenadering van het Westen en het Oosten tot op zekere hoogte mislukt, er zou in deze periode wel beïnvloeding in tegenovergestelde richting plaats hebben, van Oost naar West, van China op Europa en speciaal op Frankrijk, dat hier de leiding in het geestesleven had overgenomen van Italië en Spanje.

Op het einde van de 17e eeuw maakte Europa zijn grote geestelijke crisis door.[1] Libertijnen en „filosofen" waren begonnen de grondslagen van de toenmalige christelijke maatschappij te onderzoeken en zij oordeelden deze, in naam van de Wetenschap, niet meer houdbaar, met name het bestaan van een persoonlijke God, de onsterfelijkheid van de ziel, het feit en de noodzakelijkheid van de goddelijke openbaring en de daaruit voortvloeiende verplichtingen op moreel gebied, zowel voor het individu als voor de maatschappij.[2] Om hun aanval tegen de traditionele opvattingen te rechtvaardigen beriepen zij zich op de autonomie van de rede en de gebleken onbetrouwbaarheid van de oude

[1] P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne* (1680-1715), Parijs 1935. CH. POULET O.S.B., *Histoire du christianisme*, Tome IV, Parijs 1947, begint het „époque contemporaine" met deze periode en rechtvaardigt dit met het stellen van de retorische vraag: „mais, avant d'exposer les effets, ne faut-il pas remonter aux causes?".

[2] „Par ‚philosophie' les Encyclopédistes entendent bien assurément une philosophie, on veut dire une certaine attitude de pensée, une certaine conception du monde et de la vie, mais aussi, mais surtout ce que nous appelons aujourd'hui *la science*, au sens où Taine et Renan prenaient ce mot, à savoir l'ensemble des sciences positives" (V. GIRAUD, *Le christianisme de Chateaubriand, I, Les origines*, Parijs 1925, p. 190).

geschiedenis, daarbij geen uitzondering makend voor de Bijbel, wiens gezag, ook voor wetenschappelijke kwesties, tot dan toe algemeen was aanvaard. Een bevestiging van hun revolutionaire ideeën meenden de „nieuwlichters" te vinden in de pas ontdekte oude en nieuwe landen, waar volken met van Europa afwijkende opvattingen en gewoonten geacht werden gelukkig te leven: de Amerikaanse „Bon Sauvage", de Egyptische Wijze, de mohammedaanse Arabier, enz. De grootste invloed onderging men daarbij, volgens Paul Hazard, van de Chinese filosofie.[1] Het aandeel van China in de vorming van de nieuwe Europese mentaliteit — men zou deze later het „nieuwe geloof" noemen — wordt bestudeerd in de dissertatie van Virgile Pinot, een leerling van Gustave Lanson.[2]

De filosofisch-religieuze opvattingen van China kon men in deze tijd bijna uitsluitend leren kennen uit de publikaties van de missionarissen in verband met de ritenstrijd. In 1676 was deze voor het Europese forum gebracht door de dominicaan Navarrete in zijn beruchte *Tratados Historicos*, waarvan slechts één deel volledig zou verschijnen,[3] en het antwoord hierop was in 1687 gegeven door de jezuïet Couplet in de door hem verzorgde uitgave van *Confucius Sinarum Philosophus*.[4] Zoals blijkt uit een vragenlijst, die in 1684 aan Couplet was voorgelegd, bestond er in Frankrijk grote belangstelling voor de wetenschappen

[1] „Car dans cette géographie des idées, aucun pays ne compte autant que la Chine" (HAZARD, *o.c.*, p. 21); „Plus encore que le Bon Sauvage, que le Sage Egyptien, que l'Arabe Mahométan . . . le Philosophe Chinois enchante ceux qui appellent et hâtent la venue d'un ordre nouveau" (p. 24); „. . elle (l'Europe) a communiqué de préférence avec l'Orient. Un Orient qui, tout déformé par elle, n'en conservait pas moins assez de force originale pour représenter une valeur non chrétienne, une masse d'humanité qui avait construit à part sa morale, sa vérité, et son bonheur. Ce fut une des raisons pour lesquelles la conscience de la vieille Europe se troubla, et, voulant être bouleversée, le fut" (p. 28-29).

[2] V. PINOT, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France* (1640-1740), Parijs 1932; *id.*, *Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France de* 1685 *à* 1740, Parijs 1932 (thèse complémentaire). Minder scherp tegenover de jezuïeten schrijft hierover A. RÉTIF [S.J.], *Les missionnaires et le confucianisme*, in Bulletin des Missions 26 (1952), 20-35.

[3] Zie de volledige titel bij R. STREIT O.M.I., *Bibliotheca Missionum*, V, Aken 1929, 861-863; volgens Streit veroorzaakte het verschijnen ervan „ein gewaltiges Aufsehen. Noch heute stehen wir vor ihm und seinem Inhalt wie vor einem Rätsel. Wie ist das alles möglich, fragen wir uns noch heute. Das Buch wurde die Rüstkammer in dem Feldzuge gegen die Gesellschaft Jesu . . .".

[4] *Confucius Sinarum philosophus, sive scientia sinensis latine exposita. Studio et opera* PROSPERI INTORCETTA, CHRISTIANI HERDTRICH, FRANCISCI ROUGEMONT, PHILIPPI COUPLET PATRUM SOCIETATIS JESU . . ., Parijs 1687.

van China, vooral voor zijn geschiedenis en aardrijkskunde. Daarom hadden de jezuïeten, die in 1685 met de titel „mathématiciens du roi" naar China waren vertrokken, ook een wetenschappelijke zending meegekregen. In hun uitvoerige correspondentie met geleerden van de verschillende academies zouden zij veel stof leveren voor de bestudering van allerlei problemen, dié de geesten in die tijd bezig hielden.

In het grote werk van Navarrette was als „pièce de résistance" het traktaatje opgenomen van de jezuïet Longobardi, dat aan de brandstapel was ontsnapt, toen provinciaal Furtado bevolen had, dat alle geschriften van de strijd van de jezuïeten onderling moesten worden verbrand.[1] Als we dit geschrift hier stellen tegenover dat van zijn ordegenoot Couplet dan hebben wij daarmee geenszins een hatelijke bedoeling. De reden ervan is, dat deze twee jezuïeten het wezen van de Chinese godsdienst in zijn kern hebben trachten te benaderen en ontleden. Zoals wij boven reeds opmerkten, ging het in de strijd van de franciscanen en dominicanen met de jezuïeten veel meer over enige uitingen van de cultus, de verering nl. van Confucius en van de voorouders.[2]

Voor zijn studie baseerde Longobardi zich op de interpretaties van de klassieken door de filosofen van de Soeng-dynastie (960-1279), welke interpretaties, wat de leer betreft, volgens hem niet verschilden van die der ouden. Hij kwam tot de conclusie, dat de Chinezen geen kennis hebben van de schepping door een Oneindig Wezen en dat zij wat de voortbrenging der dingen betreft slechts een accidentele vormverandering aannemen, in de veronderstelling, dat er slechts een homogene materie bestaat, die niet anders is dan de lucht, die eeuwig is, in haar wezen onvergankelijk (incorruptible), maar veranderlijk onder invloed van de beweging, de rust, de warmte, de koude, de verdunning of de verdikking (condensatie). Deze lucht wordt door de filosofen als de enige oorzaak van alle dingen beschouwd, of liever als het zijnde. Daarom kennen de filosofen ook geen geestelijke substanties, al wordt

[1] STREIT, *o.c.*, 749-751 met verwijzingen. Het verscheen ook in de Franse vertaling van 1701 in G. G. LEIBNITII . . .*opera omnia* . . . studio L. Dutens, tomus quartus, Genève 1768, 89-144.

[2] „. . .der Streit um den Gottesnamen und verwandte Begriffe wurde fast ganz innerhalb des Jesuitenordens vor dem Eintreffen der Franziskaner und Dominikaner ausgefochten" (O. MAAS O.F.M., *Die Wiederöffnung der Franziskanermission in China in der Neuzeit*, Munster 1926, p. 83; „Die Frage der Gottesnamen kann hier füglich übergangen werden, da sie . . . wohl die Akkomodationsmethode, aber nicht den eigentlichen Ritenstreit betrifft" (B. BIERMANN O.P., *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China*, Munster 1927, p. 177; cf. p. 59, aanmerking 27).

er in hun boeken over geesten gesproken, maar dit diende alleen „pour la police extérieure . . . et par ce moyen ils conduisent le peuple au bien et le détournent du mal". Zelf geloofden zij hieraan niet. Bijgevolg waren de Chinezen vervallen „dans le plus grand de tous les maux, qui est l'Atheïsme".

Couplet van zijn kant laat de vertaling van een deel van Confucius' werk voorafgaan door een uitvoerige inleiding, die wellicht in de bedoeling van de schrijver, maar zeker voor ons, het voornaamste gedeelte van het boek is. Hij zegt daarin het te hebben uitgegeven voor toekomstige China-missionarissen om er hen op te wijzen, dat de Chinezen in de oudheid de kennis en de verering van de ware God gehad hebben. Deze kennis hadden zij meegekregen in de tijd van de verspreiding der volken, kort na de zondvloed. Zij ging dus terug op de goddelijke Openbaring. Zij zouden de ware godskennis en godsverering gedurende enige eeuwen op Chinese bodem behouden hebben, ongeveer tot de 8e eeuw voor Christus. Aan deze kennis waren ook de wijze wetten en de hoogstaande moraal toe te schrijven van hun bestuurders en van het volk. Daarom achtte hij het verantwoord te leren, dat de voorouders van de Chinezen dezelfde God kenden en vereerden als de christenen, wat voor eerstgenoemden thans een sterke aansporing zou zijn om het christendom te omhelzen.[1] Couplet baseerde zijn bewijsvoering op de oude klassieke werken en verwierp de veranderingen, of, zoals hij zegt, de vervalsingen, die de moderne commentatoren (hij noemt ze Neoterici interpretes en Novatores) hadden aangebracht. Tengevolge hiervan was men volgens hem in de latere tijd tot atheïsme vervallen. De andere grote publikaties van de jezuïeten uit deze tijd, de *Lettres Edifiantes et Curieuses*, die sedert 1702 periodiek verschenen, en het volumineuze verzamelwerk *Description de la Chine* van 1735 raken de ritenkwestie slechts onrechtstreeks, in zoverre nl. de uitgever ervan, J. B. du Halde S.J., daaruit alles verwijderd hield, wat aan het volgens zijn mening zuivere godsgeloof en het verheven zedelijk leven van de Chinezen in zijn ogen afbreuk zou kunnen doen.[2] Meerdere wetenschappelijke werken van

[1] „Respondit autem labori magno [van Ricci] fructus item magnus: veritates enim christianas ex principiis (ut opinaban tur) suis deductas . . . Sinae non tam ut peregrinas et barbaras cum formidine quadam et contemptu, sed ut suas secundis auribus, et quidem venerabundi excipiebant" (inleiding van Couplet op *Confucius Sinarum philosophus*, p. 12); „Magnum insuper ex una re suavissimae consolationis fructum percipiebant, quod intelligerent divinam clementiam non videri fuisse semper aversam a gente sua" (*ib.* p. 108).
[2] Hierover PINOT, *La Chine . . . .*, 141-185.

jezuïeten uit deze tijd bleven in handschrift; sommige werden op het einde der 18e eeuw gepubliceerd.

Uit de publikaties van de missionarissen zouden de Franse filosofen datgene overnemen, dat naar hun gading was en in hun systeem paste. Uit het feit, dat dominicanen en jezuïeten eensgezind het atheïsme van de toenmalige Chinezen aannamen, meende Pierre Bayle te mogen besluiten, dat het vroeger aanvaarde bewijs van de overeenstemming der volken ten gunste van het theïsme niet meer opging, maar wel gold ten gunste van het atheïsme. Met het voorbeeld van China voor ogen zou men verder gaan en het atheïsme plaatsen aan het begin van de beschaving of het tenminste beschouwen als de ideale levenshouding van een kritische en filosofische maatschappij. De volgens de jezuïeten hoogstaande moraal van de Chinezen — niettegenstaande dat zij atheïsten waren — bevestigde de filosofen in hun mening, dat moraal niets te maken had met godsdienst en dat bijgevolg de geopenbaarde godsdienst, in casu het christendom, niet de grondslag behoefde te zijn van de moraal van individu en staat. Men moest dit veeleer als anti-sociaal en anti-cultureel beschouwen. Het geloof in de Bijbel werd ernstig geschokt door de blijkbare betrouwbaarheid van de Chinese chronologie, waardoor de ouderdom van de mensheid verder werd teruggeplaatst dan men tot dan toe op gezag van de Bijbel had gedaan. Voltaire zou later blij zijn zijn geschiedenisfilosofie *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* — tegenhanger van Bossuet's *Discours sur l'histoire universelle* — te kunnen beginnen niet met de Joodse, maar met de Chinese natie. In zijn latere levensjaren zou Voltaire als goed filosoof (en philosophe) niet willen doorgaan als atheïst, zijn God was echter een heel andere als die van de Openbaring. Confucius had volgens hem — hij beriep zich daarbij op de jezuïeten — de meest gezonde ideeën, die de menselijke geest kan vormen, over de godheid gegeven. Vooral prees hij zijn moraal, die vrij was van alle superstitie en los stond van de invloed van een priesterklasse.[1]

Zo werkten Chinese ideeën mede om in Europa een wereldbeschouwing op te bouwen, die a-religieus was in haar uitgangspunt en waarin

[1] *Oeuvres complètes de Voltaire* (Brussel 1827), tome 26, 13-30; tome 25, 88-95. HAZARD, *o.c.*, 23-24 haalt enige sprekende teksten aan van filosofen uit het begin der 18e eeuw. Dat de inhoud van de Chinese filosofie goed werd begrepen blijkt ook hieruit, dat Malebranche Spinoza wilde bestrijden door zijn *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois.*

de mens zijn eigen plaats in de maatschappij en in de wereld heeft te bepalen. Nadat in de Franse Revolutie de banden met het verleden waren verbroken, zou zij in de moderne intellectuele wereld gaan overheersen. Zij stond achter het Europa, dat zich in de tweede helft van de 19e eeuw andermaal aan China opdrong [1]. Deze expansie had op de eerste plaats een commercieel doel: Europa had grondstoffen nodig, en afzetgebied voor zijn produkten. Terwijl Japan dank zij zijn krachtig centraal bestuur zijn minderheidspositie ten opzichte van Europa, vooral door het moderniseren van zijn technisch en juridisch apparaat, reeds spoedig te boven kwam, werd voor China de buitenlandse voogdijschap alleen voorkomen door de onderlinge naijver van de mogendheden. Het bleef zich bedreigd achten tengevolge van de zgn. ongelijke verdragen en gevoelde zich als een semi-kolonie. Tegenover het buitenland zou dan ook een vijandige houding blijven bestaan. Niet zo was het ten opzichte van de buitenlandse ideeën. Van de ontwikkeling hiervan zijn de binnenlandse politieke omwentelingen een graadmeter. In de tweede helft van de 19e eeuw waren de hervormingsgezinden nog zeldzaam. Zij waren overtuigd van China's superioriteit wat levenswijsheid betreft, maar erkenden, dat het nog wel wat leren kon van het Westen op het gebied van techniek en organisatie. Moet men dit superioriteitsgevoel toeschrijven aan het feit, dat zij voor hun kennis van het Westen alleen vergelijkingsmateriaal hadden in hetgeen missie en zending, die er in deze tijd nog de voornaamste vertegenwoordigers van het Westen waren, hun boden?

Door de conservatieve staatsgreep van 1898 werden deze voorlopers mèt de jonge keizer, die hun ideeën deelde, op zij gezet. De reactie bereikte zijn hoogtepunt in de Bokseropstand van 1900. Maar daarna zette de moderniseringsbeweging onder de intellectuelen voor goed in. De revolutie van 1911 zegevierde voor goed in de twintiger jaren om in 1949 te eindigen met de overwinning van het communisme, de uiterste consequentie van de moderne levensbeschouwing. Het is wel onnodig er op te wijzen, dat dit communisme niet ineens uit de lucht is komen vallen. Het vond een gunstige voedingsbodem in de atheïstische en materialistische leer van de intellectuelen sedert eeuwen. Het

[1] Het is wel niet nodig er hier aan te herinneren, dat de Kerk in deze tijd geen invloed had op het intellectuele leven; men leze b.v. het hoofdstuk *les sciences ecclésiastiques jusqu'au concile du Vatican* in R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX.* [Histoire de l'église van Fliche-Martin, 21], Parijs 1952, 184–223.

werd bovendien grondig voorbereid door politieke agitatie, militaire machtsvorming en ondermijning van traditionele opvattingen. De geïmporteerde westerse ideeën — en hun invloed interesseert ons hier vooral — kwamen de oude levenshouding slechts versterken.

In zijn uitvoerige studie over de filosofische stromingen in de laatste vijftig jaar leert de jezuïet Brière ons de ideeën-achtergrond kennen van de politieke gebeurtenissen.[1] Hij onderscheidt daarin twee perioden: vanaf 1898, het jaar, dat de vertaling van Thomas Huxley, *Evolution and Ethics* uitkwam, tot aan ± 1930 overheerste het slogan dat de Wetenschap alle levensproblemen had opgelost. Na die tijd bleef men hieraan trouw, maar besteedde meer aandacht aan de bestudering van de sociale problemen, waarvan men de oplossing voornamelijk zocht in het dialectisch materialisme. Dit overheeerste niet alleen bij degenen, die schreven ten gunste van het communisme — ook al waren dezen niet allen lid van de communistische partij — maar ook bij de volgelingen van de nationalistische partij van Tsiang Kai-Shek (of Tsiang Kie-sje volgens de officiële uitspraak). Dit is des te meer opmerkelijk, omdat deze partij de communisten in 1927 schijnbaar had verslagen en dezen zich vanaf 1934 moesten terugtrekken in de bergen van Yenan. Waren voor de oorlog de boekhandels reeds gevuld met marxistische literatuur, na de oorlog bleek de belangstelling hiervoor bij de intellectuelen sterker dan ooit.

Volgens Brière is de geschiedenis van het moderne Chinese denken voor een groot deel de confrontatie van de oosterse filosofieën met de westerse systemen. Deze herhaaldelijk hervatte vergelijking brengt de schrijvers er toe hun standpunt te bepalen en een keuze tussen beide te doen. Brière onderscheidt in dit opzicht twee groepen van denkers, die hij oriëntalisten en occidentalisten noemt. De laatsten hebben gebroken met het Chinese verleden. Zij passen westerse theorieën toe om de problemen in China op te lossen en interpreteren de Chinese geschiedenis in die geest. Interessanter zijn voor ons de andere groep, de oriëntalisten. Dezen willen trouw blijven aan de nationale traditie door

[1] O. Brière S.J., *Les courants philosophiques en Chine depuis 50 ans* (1898-1950), in Bulletin de l'Université l'Aurore, série III, tome 10, octobre 1949, no. 40, 561-654 (het laatste en nog tijdens de communistische bezetting verschenen nummer van dit bulletin te Sjanghai); *id.*, *La philosophie marxiste en Chine*, in Collectanea Commissionis Synodalis 13 (1940), 20-26⁶, 194-213; H. van Boven C.I.C.M., *Histoire de la littérature chinoise moderne*, Peking 1946, 120-146, over Loe Sin, de Vereniging Zonder Naam en de schrijvers van de Linker Vleugel.

de nadruk te leggen op het ideaal van de confuciaanse wijze. Dit bestaat in de zo strikt mogelijke overeenstemming van de daden van de mens met de wilsuitingen van de hemel, m.a.w. van mens en natuur. Graf noemde deze overeenstemming van mens en natuur „das Herzstück der ostaziatischen Ethik". Voor alles blijven zij moralist ; voor hen heeft metafysiek alleen zin als grondslag van de ethiek en zij zijn overtuigd, dat de moraalfilosofie van Confucius iets bij te dragen heeft voor de wereldbeschaving. Vanzelfsprekend zoeken zij in westerse systemen vertegenwoordigers van hun opvattingen en het is voor hen niet moeilijk daarbij aansluiting te vinden, want hetzij zij neoconfucianen zijn of neoboeddhisten, zij komen niet uit boven het rationalisme. Hun levensbeschouwing komt goed overeen met wat men het religieuze atheïsme van de moderne westerse humanist heeft genoemd.[1]

Dit blijkt ook uit hetgeen twee moderne schrijvers over de godsdienst in het moderne China naar voren brengen. In het laatste hoofdstuk van zijn *Religious Trends in Modern China*, New York 1953, beschrijft Wing-tsit Chan de godsdienst van de moderne intellectueel. Hij is het niet eens met Hoe Sje, de bekende hervormer van de Chinese letterkunde in 1917, die in 1933 schreef: „practically all prominent leaders of thought in China are openly agnostics and even atheists". Negatief bestaat deze godsdienst volgens Chan in het verwerpen van alle vormen van bijgeloof en afgodendienst. De intellectueel neemt ook niet het bestaan aan van een schepper, noch antropomorfe god. Hij gelooft niet in een erfzonde, in hemel of hel en wonderen. Hij brengt geen offers; bidt niet en heeft geen liturgische godsdienstoefeningen. Hij heeft geen geloofsbelijdenis en wil niet gebonden zijn door enige vorm van organisatie met inwijding (doopsel) en clerus. Zijn godsdienst is niet op uitbreiding bedacht en maakt er geen aanspraak op, de enige en de hoogste waarheid te bezitten. Positief bestaat hij in het aanvaarden van de oude religieuze opvattingen, die het Chinese denken gedurende eeuwen hebben beheerst en die thans nog leven als ondergrond van de volksgodsdienst. Het ruime begrip van de vereenzelviging van het individu en het heelal hebben alle neoconfucianen en neoboeddhisten gemeen. Deze godsdienst formuleerde Chan als volgt: hij is sanctie van de ethiek, vervulling van de menselijke natuur en verwezenlijking van het beginsel *Li*. Dit laatste zou men de in de cosmos inherente *ratio* van alles kunnen noemen.

[1] HUMANUS, *Typen van religieus atheïsme*, in Kultuurleven 21 (1954), 563-572.

Naast de mening van de Chinees Chan geven we het oordeel van de Noorse zendeling Reichelt[1]. Wellicht is geen Europeaan in gunstiger omstandigheden geweest om de Chinese godsdiensten te bestuderen. Hij verbleef meer dan veertig jaar in China en de grootste tijd daarvan bracht hij door in of bij boeddhistische en taoïstische kloosters en kwam hij in contact met andere Chinese religieus-geïnteresseerde kringen. De overeenstemming van mens en natuur wordt volgens Reichelt verkregen in de meditatie, die hij de harteslag noemt van de devoten in het Verre Oosten, zoals het gebed dat is in het Westen. In de meditatie nu beschouwt men de betekenis van leven en dood, de samenstelling en het doel van het heelal en de plaats van mens en dingen in het kosmisch geheel. Het resultaat hiervan is de „kosmische bewustwording". Zij, die deze bereikt hebben, hebben de zin van het leven gevat. Reichelt vraagt zich af, of er in het Westen mensen zijn, die door hun psychologische aanleg en ontwikkeling openstaan voor een dergelijke ervaring. Hij vindt dezen onder de westerse humanisten. Ook zij willen buiten alle georganiseerde godsdienst blijven; ook zij nemen geen persoonlijke God aan; ook zij hebben zich een beeld van het leven gevormd, waarin al wat leeft zijn plaats heeft en zij stellen zich dikwijls als ideaal het geluk van zovelen mogelijk te bevorderen. Is deze overeenkomst van levensbeschouwing de reden waarom het boeddhisme op vele westerlingen, die buiten alle godsdienst staan, zo'n sterke aantrekkingskracht uitoefent, zoals de feiten bewijzen?

Op de tweede East-West Philosophers' Conference, in 1949 aan de universiteit van Hawaii gehouden, bleek, dat de verschillen tussen oosterse en westerse filosofieën geenszins „East-*versus*-West"-verschillen waren. Speciaal schenen de Chinese confucianen en de westerse naturalisten dezelfde metafysische oriëntatie te hebben, terwijl de Hindoe-filosofen meer verwantschap toonden met de westerse idealisten. Wat China betreft constateerde men:

1. „. . . . Chinese and Western philosophers generally emphasize the independent and self-sustaining status of nature, or finite existence.
2. Chinese Neo-Confucianists and Western naturalists have generally

[1] K. L. Reichelt, *Meditation and piety in the Far East, a religious-psychological study*, translated from the Norvegian by Sverre Holth, Londen 1953, vooral het eerste hoofdstuk "the religious 'Breaking Through'."

found little need for the recognition of any absolute or self-sufficient being transcending nature".[1]

Uit het bovenstaande meen ik het besluit te mogen trekken, dat bij de eerste ontmoeting van West en Oost geen toenadering tot stand kwam, omdat het christendom moest vasthouden aan het geloof in een transcendente God — en aan de decaloog —, terwijl de oosterse geleerden bij hun monistische opvattingen wilden blijven en hun isolement niet wensten te verlaten. In de 20ste eeuw slaagde de toenadering wel, wat de ideeën betreft, omdat de moderne Europese levensbeschouwing goed aansloot bij die van het Oosten. De oosterlingen vonden daarin zichzelf als het ware terug.

Een tweede besluit is, dat China, ondanks het bamboegordijn, en een groot deel van het Verre Oosten,[2] het isolement heeft verbroken. Het maakt deel uit van de wereldcultuur en wenst niets meer dan met de wereld te evolueren, zoals het slogan „t' oeng hwa" (mede-ontwikkelen) in het volkslied van Mantsjowkwo, maar ook in vele publikaties, het zo typerend uitdrukt. De oosterlingen willen niet meer voor zonderlingen gehouden worden (en wensten zij dat wel ooit?). Niets lijkt mij meer beledigend voor een moderne oosterling.

Hieruit volgt dan praktisch ook, dat de Kerk in het Verre Oosten voor dezelfde problemen staat als in het Westen: de strijd voor de grondslagen van de beschaving: het geloof in een persoonlijke God, het feit van de openbaring en de consequenties daarvan.

Nijmegen

[1] CHARLES A. MOORE, *Some problems of comparative philosophy*, in Philosophy East and West, a journal of Oriental and comparative thought, I (1951), 67-70; de oprichting van dit tijdschrift was de wens van de conferentie, waarvan Moore voorzitter was.

[2] „Japan has surrendered irrevocably to the Western spirit. If the abyss that separates western philosophy from the faith could be bridged over, all intellectual objections to the faith in this country would be automatically eliminated" (besluit van J. SIEMES S.J., *Present day philosophy in Japan*, in The Missionary Bulletin (Tokyo) 5 (1951), 1-7.

DRS. R. DIJKER S.M.M.

LITURGISCHE AANPASSING IN DE MISSIELANDEN

De aanpassing, waarover in liturgische kringen zo gesproken wordt is pastoreel geïnspireerd en beoogt de gelovigen in hun Eredienst te betrekken door hen tot begrip en waardering en daarmede tot actieve deelname aan de Liturgie te brengen.
Bij de bestudering van dit zo actuele vraagstuk in betrekking tot de Missiën, moeten wij, bij het zoeken naar het antwoord, vóór alles ervoor zorgen, dat de Liturgie niet het kind van de rekening worde.

In het liturgisch apostolaat moet het leidend beginsel altijd zijn en blijven: *de viering van de Cultus* — ook het ontvangen van de sacramenten dus — *is primair een daad van Godsverering.*

Bij het voltrekken van de Eredienst zij dan ook niet het b e l e r e n der gelovigen het Leitmotiv — behalve natuurlijk waar de Eredienst het onderricht primair intendeert zoals in de Dienst des Woords — maar de eer, die we in Christus aan God te brengen hebben, samengebundeld in zijn oorsprong, het Offer des kruises en van het Offer ons toevloeiend in de heilige Riten der Kerk.[1]

De Cultus is essentieel theocentrisch. Waar in de ijver voor een actuosa participatio der gelovigen het doctrinaire nut der gelovigen zou prevaleren boven het wezenlijke doel en karakter van de Eredienst zelf, zou een *gezond* liturgisch leven niet kunnen ontstaan, maar zou de Eredienst een antropocentrisch karakter dragen en hiermede zou de voltrekking van de Eredienst geen eenheid vormen met zijn goddelijke inhoud en primaire kerkelijke bedoeling.

Dit gevaar is dreigend, waar men aan de arbeid zou slaan met een enthousiasme, waarvan de theologische grondslagen en de technische uitrusting onvoldoende geproportioneerd zijn aan de grote ijver en de meest oprechte bedoelingen.
Wil men in de Missiën hier en daar op liturgisch gebied voorzieningen gaan treffen, die een „actuosa participatio" ten doel hebben, dan zal dit

[1] Liturgie is niet ancilla praedicationis, maar omgekeerd —, aldus Hofinger (Lugano); „Mediator Dei", 6.

zeker niet mogen gebeuren in een experimenteren naar persoonlijke smaak, welke vaak een minimaal liturgisch perspectief ontbeert, nodig om zo'n experiment, dat tot nu toe alleen kan worden toegestaan volgens de bepalingen van de H. Stoel, doeltreffend te doen zijn.[1]

Zo ergens, dan is het zeker in de Missies geboden, een liturgische Commissie samen te stellen naar de bedoeling en het voorschrift van de H. Vader.[2] Wil zo'n Commissie echter doeltreffend kunnen werken in de Missies, dan lijkt het me gewenst, om niet te zeggen noodzakelijk, dat ze regionaal worde ingesteld,[3] zowel om tot een onderlinge regionale samenwerking te komen in liturgicis alsook vanwege het tekort aan geschoolde liturgisten in elk afzonderlijk kerkelijk gebied. De taak van deze Commissie is omschreven in de encycliek over de H. Liturgie en zou in de Missiën, onder leiding en supervisie van de plaatselijke Ordinarii, die kwesties bestuderen en die voorzieningen treffen, welke met de Eredienst verband houden; verder zou ze zich belasten met het uitgeven van liturgische teksten ten dienste van de gelovigen, met het houden van gewestelijke liturgische studiedagen en door de verzending van verslagen aan de verre posten de liturgische aandacht van alle priesters stimuleren. Het ware wenselijk, dat zo'n Commissie meer beantwoorde aan de opzet en het doel van wetenschappelijke liturgische centra, zoals bijv. in Parijs het „Centre de Pastorale liturgique", in Trier het „Liturgisches Zentrum" of „Het liturgisch Studiegenootschap", zoals dit onlangs in Nederland is opgericht. Bij

[1] C.J.C. n. 1257; „Purpurati Patres, licet fructus non parvi perpenderint . . . . ex actione liturgica, iustis traditionis ac prudentiae limitibus . . . . minime fundamento caruisse timorem, in quem . . . . venerant ob pericula, quae sive christianae disciplinae sive Ecclesiae vitae . . . . ipsique fidei imminere possint, SI (cursief gedrukt in de tekst) a singulis „ „Via facti „ „uti aiunt in rem liturgicam aberrantes inducantur novitates" (epist. Secr. Status S.S. ad Card. . Bertram, 24 dec, 1943).
Het wezenlijke van de Liturgie, nl. haar *sociaal* karakter verdraagt zich niet met de louter persoonlijke ingreep op haar terrein, zowel in deformatieve als in positief-adapterende zin; cfr. Mediator Dei, 43; H. SCHMIDT S.J. art. cit. „*L'aspect social du rituel*".

[2] enc. cit. 108.

[3] Ik denk hierbij aan de oprichting van bedoelde Commissie voor het territorium van een Apostolische Delegatuur (Internuntiatuur), waar althans de missionaire omstandigheden dezelfde zijn.
Ook ware het zeker te wensen, dat aan de S.R.C. een speciale sectio missionaria worde opgericht, die dan in nauwe samenwerking met de S.C.P.F. de hoogste leiding heeft in het liturgisch apostolaat in de landen, die onder de competentie van de S.C.P.F. vallen. Aan deze sectio missionaria zouden dan ook de vragen, de Eredienst in de Missiën betreffende, ter bestudering worden voorgelegd met het advies van de regionale liturgische Commissie. Ze zou dan altijd „in tweede instantie" werken.

een gecoördineerde activiteit, die wetenschappelijk geleid wordt, zouden de kwesties, aanpassing betreffende, zeker meer kans hebben tot een verantwoorde oplossing te worden gebracht en initiatieven zouden van daaruit kunnen worden gesteund, geleid en gestimuleerd.

Als we over litugische aanpassing in de Missies spreken mogen we zeker niet voorbijgaan aan een „aanpassing" in een andere zin dan tot nu toe bedoeld. — De leer over de Sacramenten, welke in de gebruikelijke seminariehandboeken voor theologie zich beperkt tot een uiteenzetting en bepaling in specie van materia en forma, vindt in de Missies nogal eens een praktische minimale toepassing, welke zich beperkt tot de validitas van de sacramentele handeling en een minimale decus in bepaalde omstandigheden, zoals bijv. dienstreis. — Onnodig er op te wijzen, dat de zienswijze van de minister in sacris bepalend is voor deze soort aanpassing, ook al wordt veel op „de omstandigheden" geschoven. Het betreft hier een hardnekkig restant van het romantisme in het missiebegrip. Is romantiek echter iets anders dan een cultivering van het individualisme?

Zeker er kunnen zich in de Missie omstandigheden voordoen, waarin de priester zich genoodzaakt ziet, zich met het uiterste te behelpen; maar het liturgisch inzicht van de missionaris dient dan toch wel zò gevormd te zijn, dat hij, in welke omstandigheden dan ook, toch altijd blijft binnen het tracée, door de liturgische wetgeving en de Apostolische faculteiten getrokken. — Maar ja, een missionaris aan een altaartje, dat met een beetje goede wil wel iets minder primitief had kunnen zijn, beantwoordt toch nog altijd aan de populaire Missievoorstelling, niet? Er hangt zoiets van een missiesensatie overheen. En een sterk verhaal, dat dan vooral de religieuze onwetendheid van de Missiebevolking moet illustreren, betreffende praktijken, die een of ander missionaris zich veroorlooft in liturgicis, maakt ook nog steeds een goede indruk op het goedgelovige lezerspubliek van missietijdschriftjes.

In deze „aanpassing" echter spreekt niet het pastoreel belang een woordje mee; het is een aanpassing van de valide voltrekking der heilige riten aan de persoonlijke kijk van de bepaalde minister sacer. De wijding van de ritus blijft slechts beperkt tot de heiligheid van de goddelijke kracht, welke echter niet of slechts armtierig naar buiten doorlicht. De gelovigen, die daar op liturgisch gebied nog zo weinig gewend zijn, zijn erbij tegenwoordig meer vervuld door hun gekerstende primitieve vreze des Heren dan gesticht, meegetrokken in een

gepaste viering.[1] In dergelijke vieringen is van elk vorm van actuosa participatio, waarop die gelovigen nochtans strikt recht hebben, geen sprake. Enkel de omstandigheden, zoals die waargenomen worden door de missionaris in kwestie, zijn bepalend en beperkend voor de wijze waarop de riten voltrokken worden. — Onnodig er op te wijzen, dat de oorzaak van dergelijke praktijken gezocht dient te worden in het tekort aan missionaire opleiding.[2]

Men diene vooral goed erop te letten, dat in de adaptatiemethode, zoals door de H. Stoel bij diverse gelegenheden voorgehouden, opgelegd en bevolen, de oplossing dient gezocht te worden zò, dat het cultuureigene in het christendom geïntegreerd worde.[3] — De Liturgie als de uitsluitende God-mensverhouding en als mens-Godverhouding als Cultus[4] heeft echter een specifiek eigen plaats en kan niet bij het culturele leven gerekend worden, ook al zal het culturele leven bij een gezonde integratie de veredelende invloed van de Cultus ondergaan. Hiervan leggen de monumenten van christelijke cultuur, waarbij ook de folklore niet te vergeten zij, het sprekend getuigenis af.[5] In deze verheffing van het culturele leven in de Cultus blijft, het zij nogmaals gezegd, de mogelijkheid open, dat de Kerk gebruiken overneemt voor haar Cultus, zoals meermalen geschied is.[6] De opgang van de cultuur in de Cultus ligt zowel in de bestemming van de Cultus, mededeling Gods te zijn als in de lijn van echte cultuur.

De kerstening van een volk zal dàn pas volledig zijn, als zijn gehele leven, maatschappelijk en cultureel, gekerstend is, d.i. door Christus Jesus geheiligd in al zijn uitingen, met Christus op God is gericht, en in Hem met God is verbonden. Zolang er een hiaat blijft tussen

[1] Een boeiend samenvattend overzicht in de religieuze mentaliteit van de animist geeft ons F. van Trigt S.M.A. „*West Afrikaanse negerkunst*", H.M. 1954, 2, 95.

[2] Hofinger S.J. „In den Missionen besteht das Gefahr einer „ungenügend-apostolischen (missionarischen) Einschatzung der Liturgie", (Pastoralia n. cit. „Wichtigkeit der Entwicklung der pastoralen Liturgie" p. 86); R. Dijker S.M.M. T. v. L. art. cit p. 80.

[3] cfr. H.M. 35 (1956) 37 noot 1.

[4] Mediator Dei, 20 vv.; over de oorzaken, die de liturgische ontwikkeling beïnvloeden cfr. ibid. 50-55.

[5] Hoe in de nieuwe Paasnachtviering een nieuw folkloristisch gebruik ontstaat in Duitsland-Oostenrijk zie T. v. L. 37 (1953), 6, 300.

„Il ne faut pas perdre de vue que dans les pays chrétiens, ou qui le furent jadis, la foi religieuse et la vie populaire formaient une unité comparable à l'unité de l'âme et du corps . . ." Pius XII aux États-Généraux du Folklore, 19 juli 1953.

[6] Niet alleen zegeningen, maar ook feesten werden door aanpassing overgenomen, als het Feest van de Geboorte des Heren in onrechtstreekse aanpassing.

Cultus en cultuur kunnen we wel „bidders" hebben maar niet „aanbidders" „en pneumati kai alètheiai", geen Gods-dienaren.[1] Hiermee ligt de taak der Kerk in de Missie uitgetekend, maar tevens ook de verhouding Cultus-cultuur.[2]

Bij bespreking van Liturgie-aanpassingswenselijkheden in de Missie, zoals hier en daar terloops of ex professo verschenen, lijkt me niet voldoende met deze plaats van de Cultus rekening te worden gehouden.[3]

Als doel voor het liturgisch apostolaat in de Missies dient dan ook gesteld NIET een adaptatie van de Cultus aan de cultuur, maar een integratie van de cultuur in de Cultus. Immers, niet de Cultus wordt geadeld door een opname in de cultuur, maar elke cultuur wordt gekerstend — in Christus geheiligd — door integratie in de Cultus, welke organische verbintenis slechts verheffend en verrijkend werken kan.

Evenmin mag men dan ook spreken van een aanpassing van de Cultus, alsof deze zich zou dienen te differentiëren overeenkomstig de culturen, die — zelfs regionaal — ver uiteen kunnen lopen. Het is slechts juist te spreken van een aanpassing aan de Cultus, omdat de culturen zich dienen te hernieuwen in de Cultus, in de Cultus gedoopt worden, om in die Cultus te vinden hun instauratio in Christo.

We leven in een tijdperk, waarin de democratie tot een soort natuurlijk dogma is verklaard. Alles, wat niet met de — geseculariseerde! — opvattingen van dit dogma overeenkomt, wordt verklaard als tegenstrijdig met de menselijke waardigheid en de menselijke rechten. De nivellering is een parallellopend tijdsverschijnsel, dat zich over bijna heel het menselijk levensterrein doet gevoelen in alle mogelijke publieke vormen, welke alle te herleiden zijn tot één quasi-beginsel: volkomen gelijkheid voor allen in alles. — Dit beginsel kan en mag niet worden doorgevoerd in de verhouding mens-God in Christus Jesus, zoals deze wordt beleefd in de Eredienst. De motivering echter, waarop in sommige kringen een liturgische aanpassing wordt voorgestaan, wijst in democratische richting op een nivellering.

Een beginsel, dat uitgaat van een adaptatie van de Cultusvorm aan de cultuur van het Missievolk, is niet primair theocentrisch, maar antropocentrisch.

[1] Jo, 4, 23-24, coll. 1 Jo. 4, 1-6 et alibi.

[2] SCHMIDLIN, *Katholische Missionslehre* 2, p. 314-21; DR. GREGORIUS O.M.Cap., „*Het élitevraagstuk en de Missie*", H.M. jrg. 32 (1953) 3, 136.

[3] Ook HOFINGER heeft terdege op de wezenlijke waarde van de Liturgie gewezen en het bij de adaptatie in te nemen standpunt met klem onderstreept (Lugano).

Het beginsel echter, zoals hierboven reeds geformuleerd: een adaptatie van de cultuur aan de Cultus geeft aansluiting aan de Openbaringsleer, en aan de apostolische en kerkelijke Traditie[1]. Binnen het raam van dit beginsel blijft er ruimte genoeg over voor eventuele ontlening van cultuurgoederen ten gerieve van de Cultus volgens normen, die verderop ter sprake gebracht zullen worden.[2]

Met dit beginsel toegepast in de praktijk onder deskundige leiding zullen we pas terecht kunnen spreken van een cultuurkerstening. — Van het anders geformuleerde beginsel uitgaande zouden we moeten spreken van „cultivering van de Cultus". Hoe vreemd dit ook moge klinken, toch is dit bij nadere ontleding de betekenis van de bepaling van liturgische adaptatie, zoals dr. Tangelder die geeft: „Als we over aanpassing spreken bij de viering en toediening der Sacramenten, zullen ze zoveel mogelijk tot Javaanse gebruiken moeten worden gemaakt, met volle handhaving van hun zuivere katholiciteit".[3] We vragen ons echter in aansluiting af: hoe wordt de handhaving van de zuivere katholiciteit ten volle gegarandeerd, als de viering van de sacramenten in haar verschijningsvorm regionaal gedifferentieerd gaat worden? — Waar Tangelder tastbaar steunt op de leer van Pius XII in zijn encycliek over de Liturgie[4] gaat hij toch aan het verband voorbij, waarin deze propositie van de H. Vader gevonden wordt. De paus brengt de viering van de goddelijke eredienst immers in verband met kerkelijke tucht, orde, eenheid en eendracht.[5]

De ceremoniën in de Latijnse Kerk zijn een kostelijk erfgoed, die in het verleden in de kerstening van Europa haar taak op een bewonderenswaar-

[1] „Nullum studium ponite, nullaque ratione suadete illis populis, ut ritus suos, consuetudines aut mores mutent, modo non sint apertissime Religioni et bonis moribus contraria. Quid enim absurdius quam Galliam, Hispaniam aut Italiam aut aliam Europae partem in Sinas invehere? Non haec, sed fidem importate, quae nullius gentis ritus et consuetudines, modo pravae non sint, aut respuit aut laedit, immo vero sarta tecta esse vult" S.C.P.F instr. ad Vic. Apost. anno 1659.
R. Schütz S.J., „Wie die Kirche einst christliche Griechen und christliche Germanen gebildet hat, so soll sie auch heute christliche Chinesen, christliche Hindu, Kaffern, Batakken usw. erziehen .... Viel missionarischer Miszerfolg liegt lediglich in dem Mangel an Volkstümlichkeit. Um volkstümlich zu werden, musz man aber vor allem das Volk kennen" (citaat uit Warneck „Evangel. Missionsl." III. I, 33) Düsseld. Miss, kursus, „Die Pflege des einheimischen Volkstums", p. 168-83.

[2] Zie verderop 2B; „kerstening van oude gebruiken".

[3] Tangelder o.c.p. 37.

[4] n. 58.

[5] n. 57.

dige wijze vervuld hebben: de verheerlijking Gods en de stichting van de volken. Bovendien heeft de liturgische eenheid niet weinig bijgedragen tot de bevestiging van de onderlinge eenheid van de volken en hun geestelijke ontmoeting in de viering van hun godsdienst.[1]

Dat men op het ogenblik in christelijke landen moet constateren, dat de riten buiten de begripsvatbaarheid liggen van een groot gedeelte der gelovigen, die door hun materialistisch-technische omgeving zijn geïnfecteerd, ligt niet ter oorzake van de Liturgie, maar de oorzaak ligt in het *tekort aan opvoeding tot Liturgie*, tot Cultus. — De katechismus heeft de katechese verdrongen en een initiatie in de zaal van de Eredienst, een inwijding in de symboliek bestaat niet meer, omdat de symboliek voor heel veel priesters zelf helaas een gesloten boek geworden is.

Het getuigenis van een alleszins bevoegd priester-psycholoog ondervond, dat het mooie boekje van Romano Guardini „Van heilige symbolen" in al zijn eenvoud voor meisjes van vijfde en zesde gymnasium niet verstaanbaar was. Hij schrijft zijn oordeel aldus: „Deze kinderen konden nog niet tot de eigenlijke kern van Guardini's bedoelingen doordringen, omdat zij niet meer symbolisch kunnen denken, omdat ze zijn opgevoed in een mechanische denkwijze, die alleen werkt met de schema's: oorzaak en gevolg, feiten en hypothesen, bewijzen en conclusies . . . . .".[2]

In brede lagen der christelijke landen wordt de Cultus niet meer gevat, begrepen, wordt de rijke voedingskracht van de Liturgie niet meer opgenomen door de geestelijk-hongerigen, die wij, christifideles, toch allen zijn.

Een initiatie in de Cultus is een noodzakelijke voorwaarde tot christelijk leven, wil de Eredienst voor de gelovigen de eigen uitdrukking zijn van de verhouding van verloste tot de Vader in de Hemel. Deze initiatie is dan ook met klem door de H. Kerkvergadering van Trente opgelegd aan *alle zielzorgers* en niet alleen aan hen, die nu eenmaal meer oog en hart hebben voor de Eredienst.[3]

[1] cfr. hiertoe P. BATIFFOL, „*Leçons sur la Messe*", 6-29; H. SCHMIDT, „*De Romeinse Sacramentariën*", Kath. Arch. VIII, 46-47 (13-20 nov. 1953) kol. 909-24; idem, „Grandeur et misère du rite" p. 123.

[2] DR. H. J. H. M. FORTMANN pr., „*Opvoeding der jeugd tot deelname aan het liturgisch leven*", T.v.L. 35 (1951) 1, 10. — Hoe verstikt de alom voortschrijdende technificatie van het leven de menselijke geest als voedingsbodem voor cultuur!

[3] Conc. Trid. Sessio XXII, 17 sept. 1562, waarin de liturgische voorlichting in het Mysterie der Eucharistie vooral, verplichtend wordt voorgeschreven (Denz. 946); Pius XI „. . .et Tridentinum Concilium voluerit eam (i.e. Liturgiam) esse christiano populo exponendam et explicandam", Divini Cultus, n. 3; ibid. 17; Pius XII „Mediator Dei" 190, 192, 195-einde.

De diagnose die men de laatste jaren zo duidelijk heeft gesteld ten aanzien van het tekort aan begrip van de Liturgie is een winst, welke getuigt van pastorele bezorgdheid; maar het defect zelf moet met alle kracht verholpen worden.

Als nu in de Missielanden *in feite* eenzèlfde tekort aan begrip voor de Liturgie zich openbaart bij de gelovigen als in de gevestigde Kerk, dan kan men van een identiteit der verschijnselen nog niet concluderen tot een identiteit van oorzaak als boven aangegeven.

In de Missielanden is nooit sprake geweest van initiatie in de Liturgie bij onderwaardering van de rol der Liturgie in het missionair apostolaat. Een liturgisch inzicht en sensus liturgicus „liggen zover buiten de werkelijkheid", aldus is de onuitgesproken gedachte van veel ijverige missionarissen.

En toch, waar zal men een terrein zo rijp vinden voor liturgische initiatie als in de missielanden, die immers nog niet ten offer zijn gevallen aan de technificatie in materialistische zin als het Westen? De gunstige voorwaarden voor het liturgisch apostolaat liggen bij de christenen zelf in de missielanden, zoals mgr. van Bekkum S.V.D. aangaf: „Wanneer onze mensen, die van huis uit een actuosa participatio bij hun offers bezitten, die praktijk en dat gevoel zouden verliezen, dan zou dat religieuze en culturele verlies inderdaad aan de „missie" te wijten zijn". (Pastoralia, l.c. blz. 81).

Mocht nu echter, ter verwezenlijking van de actuosa participatio, in de missie dezelfde middelen te baat genomen worden als in sommige landen van het Westen? Men zou zich aldus in een pastorele vorm aan Europeanisme gaan schuldig maken.[1]

Bika (*Borneo*)

[1] Dit lijkt me het geval, wanneer men in de missie hier of daar het zgn. „Deutsches Hochamt" krachtens faculteit van de H. Stoel zou invoeren. De liturgia universalis heeft immers nog niet de kans gehad tot haar recht te komen. De directeur van het interdiocesaan liturgisch centrum te Trier, dr. J. Wagner, schreef aan mgr. van Bekkum: „Es dürfte sich wohl empfehlen mit einer solchen Bitte an den Hl. Stuhl erst dann heranzutreten, wenn in der aktiven Partizipation an der Missa lecta in der oben beschriebenen Weise (bedoeld wordt „die Gemeinschaftsmesse"), ausreichende Erfahrungen gemacht worden sind. Wenn die Bischöfe der Missionen daraufhinweisen können dasz die beschriebene Weise der aktiven participatio an der Missa lecta sich im vollen Umfang bewahrt hat, wird der Hl. Stuhl ihnen sicher eines Tages auch die Erlaubnis geben, diese Form auf die Missa cantata sinngemäsz anzuwenden". Deze norm, van zeer bevoegde zijde gegeven, kan men voortreffelijk noemen.

DR. LOUISE VELDHUIS

DE DENKWIJZE DER PRIMITIEVEN EN DE WET DER PARTICIPATIE

Reeds meer dan veertig jaar is het geleden, sinds Lucien Lévy Bruhl, in 1910, zijn eerste, grondleggende werk publiceerde over de denkwijze der primitieven, dat de titel droeg: Les fonctions mentales dans les Sociétés inférieures, (Paris 1910). De hierin vervatte ideeën zouden nader worden toegelicht en uitgewerkt in enige andere werken van zijn hand, en vrijwel iedereen, die zich bewoog op het gebied van de godsdienstwetenschap, de etnologie, de missiologie of de psychologie, zag zich op een gegeven ogenblik genoodzaakt, zijn houding en standpunt tegenover Lévy Bruhl's theorieën te bepalen.

Het ligt buiten het bestek van dit artikel, een overzicht te geven van de verschillende meningen, die aldus het wetenschappelijke licht zagen. Daarom zal ik mij tevreden stellen met de mededeling dat het oordeel der enkelingen over de waarde en de betekenis van Lévy Bruhl's theorieën zeer uiteenliep en dat zodoende de verschillende uitspraken soms lijnrecht tegen elkaar schenen in te druisen.

Verder is het hier slechts mijn bedoeling, een paar punten, die een verschillende interpretatie hebben veroorzaakt, nader toe te lichten, om vervolgens alle aandacht te geven aan één enkel punt: de wet der participatie, die als de kern van alle theorieën van Lévy Bruhl kan beschouwd worden.

Eén der grote moeilijkheden voor het juiste verstaan van de theorieën van Lévy Bruhl schuilt in de term „prélogique", die hij zelf voor de speciale denkwijze der primitieven heeft geïntroduceerd.

Paul Radin[1] interpreteert „prélogique" als: behorend tot de „phase la plus reculée de la pensée", dus tot een fase die historisch vóór het eigenlijke- en echte- logische denken zou liggen, en met hem hebben vele anderen in deze richting gedacht.

Dat Lévy Bruhl echter door de term „prélogique" geen rangorde in tijd wenst aan te geven, dat hij niet zinspeelt op een evolutie in het menselijk denken, getuigt hij zelve, wanneer hij zegt: „Prélogique . . . ne doit pas . . . faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de

[1] Paul Radin: *La Religion Primitive, sa nature et son origine,* traduit de l'anglais, Librairie Gallimard 1941, p. 16. De Engelse titel luidt: *Primitive Religion,* London 1938.

stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique".[1]

Na deze verklaring is men wel geneigd zich af te vragen, waarom Lévy Bruhl hier een term heeft gekozen, die *niet* uitdrukt wat het woord betekent en die zodoende voor velen een bron van verwarring is geworden. Beter zou inderdaad de term „héterologique" zijn geweest, die door G. v. d. Leeuw werd voorgesteld.[2]

Een tweede punt dat al even grote moeilijkheden heeft opgeleverd voor de juiste interpretatie van Lévy Bruhl's theorie is de wijze, waarop hij de term „logisch" hanteert, waarvan „prelogisch" dan natuurlijk de tegenstelling is.

Wat ons hier het meeste treft, is dat Lévy Bruhl nergens in zijn geschriften positief verklaart, dat ook de primitief in staat is tot „logisch denken". Wij vinden echter wél een verklaring dat de „prelogische" denkwijzen bij de primitieven slechts tot bepaalde facetten van het leven beperkt is, wanneer hij namelijk zegt: „Ces caractères (van het „prelogisch" denken) ne s'appliquent comme il a été dit, qu'aux représentations collectives et leurs liaisons. Considéré comme individu, en tant qu'il pense et qu'il agit indépendamment, s'il est possible, de ces représentations, un primitif sentira, jugera, se conduira, le plus souvent, de la façon que nous attendrions".[3]

Met andere woorden, de primitief denkt in bepaalde omstandigheden, — waarvoor Lévy Bruhl de nodige slagen om de arm houdt — juist als wij het zouden verwachten. Dat betekent, voor wie hier „logisch" verder denkt, dat hij in die omstandigheden precies zo denkt als wij, en dus bij gelegenheid even „logisch" kan zijn. Die term „logisch" kon er echter bij Lévy Bruhl niet af, daar hij dit woord wenste te reserveren voor het wetenschappelijke denken volgens de formele logica.[4]

Overigens is het een feit dat Lévy Bruhl ons zelf in zijn werken tal van voorbeelden aan de hand doet die impliciet getuigen van de praktische en „logische" zin der primitieven, vooral op technisch gebied.

Even dubbelzinnig als in het gebruik der termen „prelogisch" en

[1] M. L. Lévy Bruhl: *Fonctions Mentales*, p. 79.

[2] In een verhandeling: La structure de la Mentalité Primitive, geciteerd bij: R. Eysink: *Collectieve Voorstellingen in het denken der Natuurvolken*. Diss. Utrecht 1946, p. 47; zie ook Eysink p. 24.

[3] *Fonctions Mentales*, p. 79.

[4] Zie hierover ook: T. S. G. Moelia: *Het Primitieve Denken in de Moderne Wetenschap*. Diss. Leiden, 1933, p. 104 en P. A. Pinard de la Boullaye S.J., in het „*Bulletin d'histoire des Religions*" XIII (1923), p. 454–459.

„logisch" drukt Lévy Bruhl zich uit, waar hij spreekt over de kwestie, of de menselijke geest, in wezen, over de gehele wereld, en bij alle volkeren, een gelijkheid van structuur vertoont.

In een brief aan J. Maritain ontkent hij, ooit te hebben beweerd, dat de primitieve mentaliteit wezenlijk anders zou zijn dan die van de moderne mens,[1] en eenzelfde getuigenis legt hij af bij het houden van de Herbert Spencer Lecture in Oxford (1931), als hij verklaart: „Comment . . . mettre en doute un seul instant que la structure fondamentale de l'esprit ne soit partout la même".[2]

Hiermee is moeilijk een andere uitspraak te rijmen in: Fonctions Mentales (p. 37): „Les primitifs voient avec les mêmes yeux que nous; ils ne perçoivent pas avec le même esprit". De menselijke geest is volgens Lévy Bruhl overal hetzelfde en toch is zij weer niet hetzelfde. Hiermee verrast hij ons weer op dezelfde wijze, als toen hij het woord „prélogique" gebruikte om daarmee iets anders uit te drukken dan deze term betekent. Bijna zouden wij geloven, dat wij hier te doen hebben met een tegenstrijdigheid een „contradiction", die, zoals wij aanstonds zullen zien, hét uiterlijke kenmerk is van de „prelogische" denkwijze.

Immers, vrijwel onmiddellijk na de boven aangehaalde zelfkritiek op het woord „prelogisch" vervolgt Levy Bruhl zijn betoog en kenschetst hij de primitieve denkwijze als volgt: „En l'appelant prélogique je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction".

Allereerst, wat bedoelt Lévy Bruhl met deze „contradiction," die voor het „prelogische" denken zo kenmerkend is? In dit verband betekent het woord, dat bij de primitieven twee dingen, die met elkaar in tegenspraak zijn, tegelijk waar kunnen zijn. Zo kan het gebeuren, dat in hun opvatting iemand tegelijk zichzelf is en iets of iemand anders, of dat hij tegelijk op de éne plaats kan zijn en op de andere. Deze tegenstrijdigheid mag echter niet op willekeurige wijze optreden, zij is alleen gerechtvaardigd, wanneer zij een uitvloeisel is van de „loi de participation", die de eigenlijke grondhouding bepaalt van het „prelogische" denken, dat door Lévy Bruhl ook wel het „mystieke" denken wordt genoemd.[3]

[1] Zie K. L. Bellon: *Inleiding tot de Natuurlijke Godsdienstwetenschap*, Antwerpen 1948 p. 221.

[2] Geciteerd bij Eysink, p. 29.

[3] Zie over deze terminologie: Eysink, p. 22.

Deze „loi de participation" is dan, zoals Lévy Bruhl heeft aangetoond, de grondslag van alle denken, dat door hem met de naam van „prelogisch" wordt bestempeld en dat hij als zodanig bij uitstek als de denkwijze der primitieven beschouwt. Om deze „loi de participation" en de consequenties die er uit volgen, goed tè begrijpen, kunnen wij het beste een paar citaten aanhalen, het eerste uit „L'âme Primitive": „Pour cette mentalité (weer: de „prelogische" of „mystieke" denkwijze der primitieven), sous la diversité des formes que revêtent les êtres et les objets, sur la terre, dans l'air et dans l'eau, existe et circule une même réalité essentielle, une et multiple, matérielle et spirituelle à la fois".[1]

Het tweede citaat, uit Fonctions Mentales (p. 139), luidt als volgt: „Quand les Huichols affirment l'identité (sous la loi de participation) du blé, du cerf, du hikuli et des plumes, c'est bien une sorte de classification qui s'est établie entre leurs représentations, classification dont le principe directeur est la présence commune chez ces êtres, d'un pouvoir mystique extrêmement important pour la tribu".

Wanneer er dus, in de mystieke denkwijze, een zekere identiteit is tussen twee of meer verschillende wezens, dan is dat, omdat er in hen één en dezelfde realiteit, één en dezelfde mystieke kracht, of, om een een ander woord te gebruiken, een en hetzelfde levensbeginsel verborgen is. Aldus wordt het begrijpelijk, dat dingen, personen en fenomenen tegelijk zichzelve en iets anders dan zichzelve kunnen zijn.[2]

De voorbeelden van deze collectieve eenheid, die op verschillende wijze kan optreden, liggen voor het grijpen. Lévy Bruhl zelf geeft er ons in zijn werken een keurcollectie van, die hij weer geput heeft uit de gegevens van anderen, vooral van zendelingen en missionarissen. Enkele van die voorbeelden laten wij dan hier volgen.

Bij de Bangala is de verhouding tussen de tovenaar en de krokodil van dien aard, dat de tovernaar de krokodil wordt, zonder daarbij zijn eigen zelfstandigheid te verliezen. Wanneer deze „krokodil-mensen" een boot omstoten of een mens meesleuren, dan is dat, volgens de Bangala, niet de schuld van de krokodil (die een ongevaarlijk dier is!), maar van de tovenaar.[3] Bij de Gaboen zijn het de tijgermensen, die op deze wijze een aanslag plegen op het leven van hun medemensen[4].

[1] Lucien Lévy Bruhl: *L'ame primitive*, Paris 1927, p. 3.
[2] Vgl. Fonctions Mentales p. 77.
[3] Lucien Lévy Bruhl: *La Mentalité Primitive*. Paris 1922, p. 42. Voor verhalen van deze aard zie men ook: Paul Julien: Kampvuren langs de Evenaar, Eindhoven 1940.
[4] *Mentalité Primitive*, p. 43.

Anders georiënteerd, maar in wezen hetzelfde, zijn de meningen der Indianen op dit punt. Bij bepaalde Indianenstammen heeft een participatie of een zekere identificatie plaats tussen de ziel (beter: één der twee zielen) van de mens en zijn beschermgeest of individueel totem.[1]

Bij de Daya, waar de voorspellende vogels zo'n grote rol spelen, vertoont de gedachtengang weer een andere variëteit, die, ook hier, weer in wisselwerking staat met hun concepties op religieus gebied. Wanneer een Daya een „beragai" (voorspellende vogel) hoort, dan is dat in werkelijkheid de stem van Beragai, de schoonzoon van Singalang Burong, de Heer der vogels, de grote geest zelve.[2]

Bij stammen met totemisme vinden wij dikwijls weer verschijnselen van enigszins andere aard. Zo identificeren de Trumai van Zuid-Brazilië zichzelve met watervogels, de Bororo beroemen er zich op, dat zij arara's zijn.[3]

Na al het voorgaande is het wel duidelijk, dat de mening van Leroy,[4] als zou Lévy Bruhl hier een volkomen identificatie bedoelen tussen genoemde dieren en mensen, absoluut niet steekhoudend is. Hiertegen werd dan ook protest aangetekend door Durkheim, van wie wij mogen aannemen, dat hij de bedoeling en zienswijze van Lévy Bruhl goed begrepen heeft. Doelend op deze plaats drukt hij zich namelijk als volgt uit: „Il n'entend pas précisément que ce sont des corbeaux au sens vulgaire et empirique du mot mais qu'en eux tous se trouve un principe qui constitue ce qu'ils ont de plus essentiel qui leur est commun avec les animaux au même nom".[5]

Een dergelijke collectieve eenheid wordt ook, en zelfs heel speciaal, gevonden tussen alle leden van één stam, die tezamen met de geesten der voorouders één grote familie of gemeenschap vormen. Het zou te ver voeren, als wij op het collectieve stambewustzijn, zoals dit door Lévy Bruhl nader wordt geïnterpreteerd en toegelicht, verder zouden ingaan. Wel zullen wij aan het slot van onze beschouwing juist aan dit collectieve stambewustzijn onze conclusies vastknopen.

Wanneer wij thans even op al het voorafgaande terugblikken, komt het er op neer, dat Lévy Bruhl aan de primitieven een „mystieke denkvorm" toeschrijft, zonder dat hij hun bij voorkomende gelegenheden

[1] *Mentalité Primitive*, p. 120.
[2] *Mentalité Primitive*, p. 134.
[3] *Fonctions Mentales*, p. 77.
[4] OLIVIER LEROY: *La Raison Primitive*, Paris 1927, geciteerd bij Eysink p. 68.
[5] E. DURKHEIM: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, p. 117.

de gewone „logische" denkvorm expliciet ontzegt. Wat hij de primitieven wél ontzegt, is de „Mentalité moderne", zich uitend in die milieus, waar zich de rationalistische filosofie en de positieve wetenschappen hebben ontwikkeld.[1] Bovendien: de mystieke denkvorm is ten slotte voor Lévy Bruhl, die de school van Comte en Durkheim aanhing, een zekere aberratie van de geest, waardoor deze wordt gevangen in een kringloop van schijnwerkelijkheid. De primitieven, de leden van de „sociétés inférieures", die de echte werkelijkheid niet of onvolkomen kennen, zijn juist daardoor minderwaardig tegenover de Westerse wereld, die zich niet, met een mystieke denkvorm, op het terrein der schijnwerkelijkheid begeeft, maar die, in strak-logisch en discursief denken, de zekere wegen bewandelt van de moderne wetenschap.

Lévy Bruhl schijnt er dan ook geen ogenblik aan te denken, dat ook in onze Westerse samenleving deze „mystieke denkvorm" zou kunnen voorkomen, en volgens zijn opvatting is de logische denkvorm de enige die de toets van de kritiek kan doorstaan. Deze veronderstelling is echter niet in overeenstemming met de bevindingen van later tijd; immers, vooral in de jaren die onmiddellijk achter ons liggen zijn wij ons er meer en meer van bewust geworden, dat de logische denkvorm niet de de enige en ook niet de voornaamste is, maar dat er daarnaast andere vormen van denken bestaan, waardoor men, onafhankelijk van de logica, tot geheel eigen conclusies kan komen.

Sommigen spreken hierbij van een intuïtieve schouwing, anderen geven de voorkeur aan de uitdrukking: „mystiek" of „contemplatief" denken. Het ligt buiten mijn terrein, om na te gaan, in hoeverre achter deze verschillende termen weer een onderscheid en een verschil in betekenis kan schuilen, en ik zal mij dus beperken tot de „mystieke" denkwijze, zoals die boven beschreven is. Daarbij zal ik mij met name beroepen op een boek dat thans bijna dertig jaar oud is, maar dat mijns inziens een verrassend licht werpt over het „mystieke" denken in het algemeen en de theorieën van Lévy Bruhl in het bijzonder.

Hans Leisegang behandelt in zijn boek „Denkformen" (Berlin 1928) tal van aspecten van de „mystieke" denkvorm, maar hier wil ik slechts één bepaalde passage behandelen, die aansluit bij dit artikel en die met name de „loi de participation" nader toelicht.

Op pag. 88 van zijn boek drukt hij namelijk het gedeelte van de

[1] *Fonctions Mentales*, p. 21.

Romeinenbrief af (5, 12-21), dat handelt over de erfzonde en dood van alle mensen in Adam, en de verlossing en het leven van allen in Christus. Naast alle klassieke en „logische" verklaringen, die aan de lezers van dit artikel wel bekend zijn, geeft Leisegang vervolgens (p. 96) een nieuwe visie hierop door het aanvoeren van een „parabel" uit de organische wereld, welke ik hier in een Nederlandse vertaling zal laten volgen.

De Heer van het leven plantte een wijnstok in een land van paradijselijke vruchtbaarheid. Daar moest de wijnstok groeien, en zijn ranken moesten zich verspreiden over de hele berg tot vreugde van de Heer. Toen kwam de boze vijand en plaatste bij de wortel van de wijnstok, waar deze het teerste was, een klein, onooglijk en lelijk dier. Van toen af droeg hij in zijn levenssap de dood.

Het broedsel van het dier ontwikkelde zich tegelijk met de wijnstok. Zijn ranken drongen wel door in de aarde, maar ze werden altijd kleiner en zwakker, daar de wijnstok zelve haar kracht verloor. Zo spoedig als zich hun wortels gevormd hadden, werden ze een prooi van het sluipende gift, dat naar boven kroop.

De wijnstok stierf af. De vele verwelkte bladeren van de ranken kondigden de dood aan, die hen wachtte. De Heer van de berg zag het verval. Herhaaldelijk deed hij een poging, om reddend in te grijpen. Hij nam de krachtigste scheut er uit en vernietigde de andere met vuur of zwavel of door een watervloed. Wat hij over had gehouden, plantte hij opnieuw. Maar het hielp allemaal niets. Ook de overgebleven planten droegen in zich het gift en de dood. Toen haalde de Heer uit de andere wereld de scheut van een wijnstok van een andere soort, die zo levenskrachtig was, dat het boosaardige ongedierte er wel in kon kruipen, maar geen wezenlijke schade kon aanrichten.

Op één van de oude stammen, die hem het zuiverste voorkwam en het minste besmet, entte hij de nieuwe loot. Spoedig ontwikkelde hij lange, krachtige ranken, twaalf in getal, die in de aarde binnendrongen, en naast de zieke planten, die de dood gewijd waren, ontstonden nieuwe, levenskrachtige, aan wie de macht van de boze vijand te schande werd.

Daarvan sneed de Heer vele loten af en entte ze op alle andere zieke takken, voorzover deze nog in leven waren. Zij werden daardoor allen herschapen, liepen opnieuw uit, en spoedig was de hele wijnberg één levende, nieuwe aanplanting, die er op wachtte, dat de Heer zou komen om de oogst binnen te halen. Het oude was voorbij, en zie, alles was

nieuw geworden. Alle ranken waren zo volmaakt als de eerste was, toen God die plantte, vóórdat de boze vijand het vergift er in bracht.

Wanneer wij deze parabel, die echt in de geest van St.-Paulus gedacht is (vgl. Rom. 11, 16 vlg., waar over de tamme olijftak gesproken wordt, die op de wilde olijftak wordt geënt), met Leisegang in de taal van St.-Paulus weergeven, luidt zij als volgt:

Zoals door één wijnstok het kwaad in de hele wijnberg binnenkwam en door het kwaad de dood, zo is ook over alle ranken de dood gekomen daar zij alle ten prooi vielen aan het kwaad. Deze éne wijnstok (die het eerste ten prooi viel aan het kwaad), is de voorafbeelding van de toekomstige wijnstok (waardoor de hele wijnberg gered werd). Maar anders dan met de ziekte van de eerste wijnstok is het gesteld met de loot, die de Heer in de wijnberg bracht; want al zijn door de ziekte van die éne al die velen gestorven, veel dieper liet zich op die vele ranken de invloed gelden van het geschenk, dat de Heer in de wijngaard bracht.

Ook is het met de nieuwe loot niet gesteld als met de ziekte van de eerste wijnstok, waardoor velen werden aangestoken; want daar begon de ziekte bij één met het verderf als gevolg, en hier worden op vele ranken tegelijkertijd loten van deze tak ingeënt om gezondheid te brengen.

En al heeft door de ziekte van die éne wijnstok de dood geheerst door die éne, des te meer zullen zij, die de rijkdom van de gave des Heren en van de nieuwe levenskrachtige rank hebben ontvangen, weer levensvatbaar worden door de éne tak, die in de wijnberg kwam.

Zoals dus door de ziekte van die éne wijnstok het verderf over allen is gekomen, zo komt ook de door de gezondheid van één over alle ranken de gezondwording ten leven.

Want zoals door de besmetting van die éne wijnstok die velen ten prooi zijn gevallen aan het kwaad, zo zullen ook die velen genezen worden door de dood, die slechts aan één enkele voltrokken is. Doch waar het kwaad voortdurend groeide, daar werd ook de uitwerking van het geschenk des te overvloediger, opdat zoals het kwaad heerste door de dood, zo ook het geschenk moge heersen door de levenskracht der nieuwe rank, tot eeuwig leven van de hele wijnberg, die zich van hier uit voortdurend voortplant.

Hier zien wij dus een proces uit de plantenwereld, een levensproces, toegepast op de éénheid in Adam en in Christus van het menselijk ge-

slacht, een toepassing, die inderdaad de levende werkelijkheid op frappante wijze illustreert. Hiermee zijn wij echter tevens op het terrein gekomen van de participatie, waarvan boven herhaaldelijk sprake is geweest. Immers, ook in het dogma der verlossing en verder in de Kerk als het Mysticke Lichaam van Christus kunnen wij dezelfde „participatie" ontdekken, die wij — mutatis mutandis — ook in de mystieke mentaliteit der primitieven hebben waargenomen, en die zo juist in een vergelijking uit de organische wereld een treffend commentaar heeft gevonden.

In de wereld der dode materie zijn alle dingen scherp van elkaar gescheiden, daar gelden de wetten der strenge logica. In de organische wereld daarentegen vervagen de grenzen. Iedere plant toont een geheimzinnige samenhang met de planten die er vóór haar geweest zijn en die er na haar zullen komen. Tezamen vormt iedere plantensoort één grote familie, die in bepaalde omstandigheden dezelfde lotsbestemming ondergaat.

Ook de mens, het hoogste levende wezen op aarde, vormt op analoge wijze een eenheid met zijn soortgenoten. Juist onze tijd is weer duidelijk tot het besef gekomen van de eenheid van het menselijk geslacht. In de negentiende eeuw dacht men sterk in de termen van het individu, thans zijn wij wederom geneigd, zowel op het religieuze als op het profane gebied, het volle gewicht te leggen op de gemeenschap, waarin en waardoor de enkeling zich pas ten volle kan realiseren.

Laten wij aan het slot van deze beschouwing nog eens luisteren naar een citaat van Lévy Bruhl uit: La Mentalité Primitive (p. 500): „Vivre, pour un individu donné (in de primitieve gemeenschap), c'est être engagé actuellement dans un réseau complexe de participations mystiques avec les autres membres, vivants et morts, de son groupe social, avec les groupes animaux et végétaux nés du même sol, avec la terre même, avec les puissances occultes protectrices de cet ensemble, et des ensembles plus particuliers auxquels il appartient plus spécialement".

Hier is dezelfde gedachte verwerkt, die boven (p. 116 van dit artikel) reeds in twee andere citaten is weergegeven, maar ditmaal is het idee toegespitst op de collectiviteit der primitieven, en bovendien proeft men uit dit citaat, dat Lévy Bruhl niet ontbloot was van waardering voor de gemeenschapszin der primitieven en voor hun lotsverbondenheid met heel een wereld rond zich heen.

Van onze kant moeten wij hierbij opmerken, dat wij het niet eens kunnen zijn met het positivisme van Lévy Bruhl, dat ondanks alles voortdurend door zijn werk heenschemert. Dat neemt niet weg, dat wij met hem de vele aberraties in het collectieve systeem der primitieven graag willen beamen.

Wij menen echter te hebben aangetoond, dat aan de collectiviteitsgedachten der primitieven, zoals deze door Lévy Bruhl ontwikkeld zijn, een principe ten grondslag ligt, dat in zijn diepste wezen hetzelfde is als het principe, waarop de éénheid van het menselijk geslacht berust.

Ten slotte: hetzelfde idee, dat loopt door al het „mystieke" denken van de primitieven, door al hun zich-één-voelen met wezens die toch buiten hen liggen en vooral: met de leden van hun eigen sociale groep, ditzelfde idee is, zoals wij boven hebben gezien, op een hoger niveau verwerkt in de bovennatuurlijke orde van de genade, in het mysterie van de val en de verlossing van het menselijk geslacht.

Deze kern van waarheid in een wirwar van dwalingen zal wellicht voor de missionarissen een hulp en een aanknopingspunt kunnen zijn bij de opbouw van het koninkrijk Gods en van een nieuwe maatschappij in de primitieve wereld.

Vogelenzang

Miscellanea

Missiologische voordrachten te Lyon. — In de maanden januari, februari en maart 1956 werd aan het Institut Catholique te Lyon voor de zestiende maal een reeks missiologische voordrachten gehouden, die ditmaal „les exigences spirituelles de la mission" behandelden; zij werden gegeven door Kan. Gelin, P. Queguiner M.E.P. en P. Rétif S.J.

Missiologische Week te Würzburg. — Van 21-25 mei 1956, in de Pinksterweek, zal te Würzburg een „Missionsstudienwoche" worden gehouden, waarvan het algemeen onderwerp luidt: „Die Neuheit des Lebens als Ziel und Frucht der Weltmission". Er zullen in het geheel 14 referaten, resp. co-referaten, worden gehouden, elk gewijd aan de nieuwheid van leven op een bepaald gebied.

Missiologische Week te Leuven. — Van 22-25 augustus 1956 zal te Leuven voor de zes-en-twintigste maal een Missiologische Week worden gehouden. Zij zal ditmaal gewijd zijn aan de problemen der missie met betrekking tot de bevolking der steden. De voertalen zijn Frans en Nederlands.

Boekbespreking

Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. Robert Streit O.M.I., fortgeführt von P. Johannes Dindinger O.M.I.
Bd. XXI Missionsliteratur von Australien und Ozeanien 1525-1950. No. 1-1410. XVI + 796 S., Verlag Herder, Freiburg 1955.

De door paus Alexander VI vastgestelde demarcatielijn tussen de Spaanse en Portugese invloedsferen en missiegebieden had de Stille Oceaan met zijn onbekende eilanden-groepen aan Spanje toebedeeld. Na de verovering van de Philippijnen ontstond een druk scheepsverkeer met deze nieuwe kolonie, ook met de bedoeling om verdere ontdekkingen te doen. Omdat de Conquista niet enkel stoffelijke goederen nastreefde, maar ook de bekering van de ontdekte volken beoogde, werden de koene zeevaarders op hun ontdekkingsreizen niet zelden door missionarissen vergezeld. Intussen had de missionering, in zover daarvan sprake mocht zijn, met buitengewone moeilijkheden te kampen, o.a. de bijna onoverkomelijke hindernissen van de afstanden, het lage cultuurpeil van de stammen, de ongekende veelheid van talen en dialecten. Het valt dan ook niet te verwonderen, dat de missiepogingen voorlopig niet veel resultaat bereikten; het bleef gewoonlijk bij een tijdelijke nederzetting van missionarissen.

Een uitzondering vormden de Jezuïeten-missies op de Mariannen sinds de zestiger jaren van de zeventiende eeuw, op de Palaos-eilanden sinds 1705 en op de Karolinen sinds 1731. Na de opheffing van de Sociëteit van Jesus door Spanje namen Spaanse Augustijner Recollecten de plaats van de verdreven missionarissen in, doch van hun werkzaamheid is weinig bekend.
Een eigenaardige episode in de zeventiende eeuw vormen de voorstellen van kanunnik J. Paulmier de Courtonne, die van 1659 tot 1667 met behulp van de Franse regering, zonder dat deze hierbij koloniale oogmerken had, de eilanden en landen van de Zuidzee door Franse missionarissen en leken-medehelpers wilde bekeren; deze onderneming slaagde echter niet.
Toen in de eerste decennia van de negentiende eeuw de overzeese macht van Spanje gebroken was, namen Franse missionarissen de missiearbeid in Oceanië wederom op: in 1827-1828 de missionarissen van de H.H. Harten van Jesus en Maria (Picpus), in 1836 de Maristen en in 1881 de missionarissen van het H. Hart van Issoudun.
Intussen was ook het vasteland van Australië ontdekt. Het missiewerk bij de inheemsen van dit werelddeel heeft, ofschoon enkele vruchtbare missies konden worden gesticht, nooit grote resultaten kunnen boeken, vooral omdat de inheemse bevolking voortdurend slonk. Toch hebben er Benedictijnen, Jezuïeten en later ook Pallottijnen niet zonder succes gewerkt. In de loop van de negentiende en in het begin van de twintigste eeuw zijn ook missionarissen van andere nationaliteit in Oceanië verschenen.
Van dit alles, hier met de woorden van de samenstellers samengevat, vindt men de neerslag in dit 21ste deel van dit bibliografisch standaardwerk, hetwelk geheel aan de missieliteratuur (1525-1950) van Australië en Oceanië is gewijd. De door P. Joh. Dindinger O.M.I. en zijn medewerkers P. Joh. Rommerskirchen O.M.I. en P. Nik. Kowalsky O.M.I. bijeengebrachte literatuur uit de zestiende eeuw beslaat blz. 1-22, die van de zeventiende eeuw blz. 23-62, die van de achttiende eeuw blz. 63-82, die van de negentiende eeuw blz. 83-408 en die van de twintigste eeuw tot 1909 blz. 409-514. Een aanhangsel over de missieliteratuur van 1910-1950, gerangschikt naar de afzonderlijke missionerende orden en congregaties (blz. 515-717), geeft ons inzicht in de tegenwoordige toestand van de missie aldaar.

Het mag ons niet verwonderen, dat ondanks de bekende nauwkeurigheid van de samenstellers hier en daar een eigennaam of woord verkeerd werd geschreven of althans gedrukt; dat een enkele maal de bibliografische gegevens nog zouden kunnen aangevuld worden; dat men zich ook wel eens afvraagt, waarom een bepaald geschrift werd vermeld enz. Doch dit doet niet de minste afbreuk aan de bewonderenswaardige prestatie, die de onvermoeide samenstellers ook deze keer hebben geleverd en waarvoor wij gaarne onze nederige hulde en oprechte dank betuigen. Bijzondere waardering verdienen o.i. bladzijden als b.v. 225-242, waar men alle geschriften van en over P. Damiaan Deveuster SS.CC., de held van Molokai, bijeen vindt, terwijl de gebruikelijke registers (blz. 718-796) het delven in deze Fundgrube vergemakkelijken.
Dit 21e deel van de Bibliotheca Missionum werd opgedragen aan Z.H. Exc. Mgr. P. Sigismondi, tit.-aartsb. van Neapolis in Pisidië en secretaris van de S. Con-

gregatio de Propaganda Fide als teken van diepgevoelde dank voor de bijzondere belangstelling van deze eminente prelaat sinds het begin van zijn werkzaamheid in Rome ondervonden; dit te mogen constateren is des te meer verheugend, omdat blijkbaar ook bij de hoogste missie-autoriteiten begrip bestaat voor de verhouding van missie en wetenschap.

Nijmegen ALPH. MULDERS

GIUSEPPE M. TOSCANO PH. D., Missionario Saveriano in Cina: *La prima Missione cattolica nel Tibet.* 320 pp. Instituto Missioni Estere, Parma 1951.

Door omstandigheden, die ondergetekende niet kon forceren, heeft dit uitstekend gedocumenteerd, rijk geïllustreerd en royaal uitgegeven boek, helaas, al te lang op een bespreking in ons tijdschrift moeten wachten. De bekwame schrijver, destijds missionaris in China, schetst hier met kennis van zaken de geschiedenis van de eerste katholieke missie in Tibet, waarvan de Portugese jezuïet P. Antonio de Andrade de grondlegger was en die ongeveer een eeuw in beslag nam (1624–1721). Aan de hand van uitvoerige berichten der merendeels Portugese missionarissen, waarvan de tekst in Italiaanse vertaling wordt weergegeven, van nieuwere onderzoekingen door de ontdekkingsreizigers Sven Hedin: Southern Tibet, 9 vol. Stockholm 1917-1922, en vooral Guiseppe Tucci: Indo-Tibetica, 4 vol. Roma 1932-1941 e.a., en uit eigen ervaring geeft hij ons een volledig overzicht en tevens betrouwbaar inzicht in deze bewogen missieperiode.

In even zovele hoofdstukken beschrijft hij achtereenvolgens de speurtocht naar christenen: alla ricerca dei vecchi Cristiani (blz. 1-40), verlaten en vergeten resten uit een vroegere periode der geloofsverkondiging, waarvan echter geen sprake bleek te zijn; de ontdekking van Tibet: la scoperta del Tibet (blz. 41-76), waaromtrent men het reisverhaal van Antonio de Andrade als betrouwbaar mag blijven beschouwen; de belangrijkheid van zijn tocht steekt in het feit, dat hij als eerste Europeaan dwars door het Himalaya-gebergte en langs de voornaamste bronrivier van de Ganges Tibet heeft bereikt; de wisselende geschiedenis van het rijk van Guge (Cogue): il Regno di Guge (blz. 77-95), waar het Boeddhisme of Lamaïsme de overheersende godsdienst was en de talrijke kloosters van monniken of lama's grote macht bezaten; de vestiging van de missie in Tibet: la fondazione della missione (blz. 96-146), in het land van de Dalai-Lama, waar de westerlingen gevreesd waren; de missie van de koninklijke residentie Tsaparang: la Missione di Tsaparang (blz. 147-167), waar het leven van de missionarissen zwaar was, doch zij de toekomst hoopvol inzagen. Intussen waren de missionarissen verder oostwaarts naar het hart van Tibet: nel cuore del Tibet (blz. 168-206) getrokken. P. Stefano Cacella bereikte in 1627 Gegazze (Sjigatze), waar hij welwillend werd ontvangen en bij zijn dood in 1630 opgevolgd door P. Cabral. Een politieke omwenteling bracht hen omtrent dezelfde tijd ook in Lhata of Leh; want de vorst van Ladakh had in 1630 de koning van Tsaparang met geheel zijn familie gevangen genomen en liet nu de christenen, ongeveer 400 in getal, naar Leh wegvoeren: guerra e persecuzione (blz. 207-220). Zo waren dan in West- en Centraal Tibet beide pogingen tot christianisering ondanks heldhaftige offers mislukt. In India bleef men echter belang stellen in die verlaten posten en hoopte bij gun-

stiger omstandigheden op een mogelijke terugkeer: nuove speranze (blz. 221-258). Eerst in het begin van de achttiende eeuw meende P. de Amaral een nieuwe poging te kunnen wagen, waartoe ook het hoofdbestuur der Sociëteit van Jesus te Rome met klem aandrong. In 1713 werd P. Ippolito Desideri met deze taak belast en hem als reisgenoot P. Freyre toegewezen. Gedurende vijf jaar heeft P. Desideri — P. Freyre keerde naar Hindoestan terug — in Tibet gewerkt. In 1718 besliste Rome, dat de missie daar aan de zorg van de Capucijner-provincie van Piceno, zou blijven toevertrouwd; met het vertrek van P. Desideri uit Lhasa in 1721 nam de missiearbeid van de jezuïeten in Tibet een einde: fine della missione (blz. 259-275). Het tiende en laatste hoofdstuk handelt over de wisselvalligheden van Tsaparang: varia fortuna di Tsaparang (blz. 276-296), waarna nog drie aanhangsels (een tijdtafel, een lijst der missionarissen in Tibet, een opgave van hun nationaliteit), een zakelijke inhoudsopgave en 4 kaarten volgen (blz. 299-320). De wens, dat ook de tweede missieperiode even methodisch en definitief zou worden beschreven, werd intussen door het op blz. 205 in noot 3 aangekondigd werk van Luciano Petech: I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal, reeds ten dele vervuld.

Nijmegen A. M.

F. A. Plattner-B. Moosbrugger: *Christliches Indien. Eine Fahrt durchs Land der Hindus auf den Spuren katholischer Missionare.* 148 S. mit 100 Tiefdruckbildern. Atlantis Verlag Zürich. Lw. Fr. 25.—.

Pater Plattner S.J., die reeds bekendheid geniet door zijn boek „Jesuiten zur See", hetwelk ook in Franse vertaling is verschenen: Quand l'Europe cherchait l'Asie — heeft in de winter 1952-1953, in gezelschap van de Zwitserse kunstfotograaf B. Moosbrugger, een reis door Indië gemaakt om indrukken op te doen van het christelijk leven aldaar en de jubileum-viering bij gelegenheid van het vierde eeuwfeest van het overlijden van de H. Franciscus Xaverius en het negentiende eeuwfeest van de komst van de H. Apostel Thomas in Zuid-Indië bij te wonen. Hun reisroute begon in de eeuwenoude christelijke steden aan de Westkust en volgde daarna de sporen van de christelijke missionarissen van de oude en de nieuwe tijd over het gehele land. In afwijking van deze reisroute werden echter de foto's met de begeleidende tekst zodanig gerangschikt, dat een schets ontstond der geschiedkundige ontwikkeling van de christelijke Kerk; immers in de voorstelling van het „christelijk Indië" ligt het nieuwe en verdienstelijke van dit gemeenschappelijk werk. Met de benaming „christelijk Indië" wordt intussen niet beweerd, dat Indië reeds een christelijk land is; immers het aantal christenen van alle belijdenissen bedraagt nog geen 10 miljoen, d.w.z. nog geen 5% van de bevolking. Maar wel bestaat er in Indië een inheems christelijk leven, hetwelk de kundige samenstellers van het boek hebben willen vatten en tot uitdrukking, resp. uitbeelding brengen.

De knappe schetsen en verrukkelijke foto's van deze reis beginnen aan Kaap Comorin in het meest zuidelijk gedeelte van dit subcontinent en gaan langs de westkust, de strandkanalen en de vissersdorpen van Malabar met de oudste christelijke nederzettingen naar boven tot Goa. De reizigers komen in contact met de zgn. Thomas-christenen, wier Indische Kerk op een eeuwenoude traditie terugziet

en in het sinds eeuwen Portugese Goa staan zij verbaasd over het pronkvolle van de christelijke barok en de exotische betovering van de tropen. Door eenzame dorpen en moderne fabriekscomplexen, door bedevaartplaatsen der Hindoes en uitgestrekte bergachtige landschappen trekken zij over het hoogplateau van Deccan naar de kust van Coromandel. De reizigers krijgen met behulp van de missionarissen, wier objectieve en loyale beoordeling van de Indische werkelijkheid de grondslag van een vruchtbare werkzaamheid vormt, dieper inzicht in het leven der Hindoes; zij ontmoeten in moderne instellingen de met katholieke priesters samenwerkende Brahmanen, brengen een bezoek aan de wereldstad Bombay en beleven ten slotte, naar aanleiding van het eeuwfeest van de H. Franciscus Xaverius, te Goa het samenstromen van duizenden pelgrims tot een imponerende demonstratie der Indische Kerk.
De prachtige foto's in koperdiepdruk over de gehele pagina, geselecteerd uit een collectie van ongeveer 3000, met landschappen, bouwwerken en schetsen uit het volksleven, maken het bladeren in dit royaal uitgegeven boek tot een zeldzaam genot, terwijl de met kennis van zaken geschreven tekst uitermate leerzaam is.
Nijmegen A. M.

DR. J. J. DELLEPOORT, *De priesterroepingen in Nederland, proeve van een statistisch-sociografische analyse.* Voorrede van prof. G. H. L. Zeegers. Publicatie van het Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut. N.V. Uitgeversmaatschappij Pax, 's-Gravenhage, 320 bl., 6 tabellen en 4 cartogrammen buiten de tekst.

Dit boek heeft zijn ontstaan te danken aan een diepe bezorgdheid over het teruglopen van de priesterroepingen in Nederland. Dr. Dellepoort, sedert 1938 als leraar verbonden aan het klein seminarie Ypelaar van het bisdom Breda, heeft in het kader en met voortdurende medewerking van het Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut een aantal jaren besteed aan de studie van dit belangrijke onderwerp. Met uiterste zorgvuldigheid heeft hij de gegevens betreffende de priesterroepingen in Nederland verzameld en de verzamelde cijfers bestudeerd met het doel langs deze wetenschappelijke weg de oorzaken vast te stellen van het eerst sterk stijgend, daarna echter dalend aantal priesterroepingen in Nederland.

Deze studie wordt door de schrijver aangediend als een statistisch-sociografische analyse. Dit betekent, dat dr. Dellepoort zich baseert op de cijfers van het aantal prieterroepingen, d.w.z. van het aantal intredingen in het klein-seminarie, het aantal uittredingen gedurende de tijd van klein- en groot-seminarie en uiteindelijk het aantal priesterwijdingen in de vijf bisdommen en in alle ordes en congregaties in Nederland. Aan de hand van deze cijfers wordt ook de lokale en sociale herkomst van de priesters bestudeerd.

Voor een eerste, grondleggende studie van de priesterroepingen is deze opzet de enig redelijke mogelijkheid. Van bepaalde zijde is tegen deze studie het bezwaar gemaakt, dat we met een dergelijke statistisch-sociografische studie over de priesterroepingen, hoe interessant de gegevens op zichzelf ook zijn voor degenen, die van cijfers, statistieken en tabellen houden, ten slotte toch niet veel verder komen en, met betrekking tot de werkelijke kennis van de problemen, blijven staan, waar we zijn. In zijn algemeenheid is deze bewering zeker onjuist, omdat hierdoor de waarde van de juiste en gedifferentieerde vaststelling van de feiten ontkend wordt.

Juist op dit terrein is het gevaar voor zeer eenzijdige kennis van de feiten en mede daardoor voor subjectieve voorstelling en interpretatie zeer groot en dit kan alleen maar voorkomen worden langs de moeizame weg, welke dr. Dellepoort gevolgd heeft. Deze eerste fase blijft niet staan bij de loutere vaststelling van de feiten — dan zou er van een werkelijk wetenschappelijke studie geen sprake zijn —, maar geeft ook reeds belangrijke interpretaties op het gebied van de sociografie, door het aanwijzen van duidelijke verbanden met een aantal sociale en religieuze factoren. Over deze interpretaties is natuurlijk verschil van mening mogelijk, maar het gaat toch niet aan — zoals feitelijk geschied is —, de door de auteur gevolgde statisch-sociografische methode op dit terrein praktisch alle wetenschappelijke waarde te ontzeggen. Toegegeven kan worden, dat dit in het geheel van de studie van de roepingen slechts de eerste, maar onmisbare fase vertegenwoordigt en dat deze studie gevolgd en aangevuld moet worden door psychologische onderzoekingen van de hier vastgestelde feiten. Toegegeven kan ook worden, dat het laatste, psychologische hoofdstuk niet de sterkste zijde van deze studie vormt.

Bijzondere aandacht verdient in dit tijdschrift het verband tussen priesterroepingen en missiebeweging. Dr. Dellepoort meent zelfs, dat de bijzonder sterke stijging bij de regulieren, bijna vier maal zo groot als bij de seculieren, hoofdzakelijk hieraan moet worden toegeschreven. De grondslag hiervan werd reeds gelegd aan het einde van de vorige eeuw en aan het begin van deze eeuw, in de periode 1880 tot 1905, toen een aanzienlijk aantal congregaties, die de missie als belangrijk of zelfs als voornaamste doel hadden, zich in Nederland vestigden. Ook de andere ordes zijn in een vroeg stadium met de Missie begonnen. Toen vanaf 1915 een nieuwe bezieling voor de Missie, waarin geheel katholiek Nederland participeerde, begon, was de situatie hiervoor reeds zeer gunstig.

Om deze reden is de teruggang van het aantal priesterroepingen juist voor de missiebeweging van groot belang, niet alleen omdat deze missiebeweging de gevolgen hiervan moet ondervinden, maar ook omdat het voor de hand ligt de verklaring van deze daling mede te zoeken in een verzwakking van de daadwerkelijke belangstelling voor de missie. Het is daarom jammer, dat de schrijver juist in dit belangrijke punt blijft bij enkele algemene opmerkingen. Hij verklaart hierover in de wetenschappelijke literatuur slechts weinig gevonden te hebben en het weinige wat hierover gezegd wordt, ontleend te hebben aan gesprekken met deskundigen en gelegenheidsartikelen. Hetgeen hierover gezegd wordt, kan moeilijk bevredigend worden genoemd. Is het werkelijk waar, dat de belangstelling voor de missie sterk in kracht gedaald is? Dat de moderne meisjes moeilijker dan vroeger voor het zelatricen-werk gewonnen kunnen worden, betekent nog niet per se dat de interesse voor de missie bij hen sterk verminderd is. Terecht wordt als zeer belangrijke factor genoemd, dat door de gecompliceerdheid van het leven, ook van het kerkelijk leven, de missie bijna noodzakelijk meer op de achtergrond wordt gedrongen. Toch blijft het, naar het ons voorkomt, waar, dat bij de massa van de katholieken de missie nog altijd een zeer uitzonderlijke plaats inneemt. Het is begrijpelijk, dat de auteur hierin aan de oppervlakte moest blijven, omdat hij geen kans had in zijn studie aan dit onderwerp bijzondere aandacht te besteden.

Weert Dr. B. van Leeuwen O.F.M.

J. SLEYFFERS S.J.

DE MISSIEGEDACHTE VAN SINT IGNATIUS VAN LOYOLA EN DE COMPAGNIE VAN JEZUS

Men heeft wel eens gezegd, dat onder de stichters van religieuze genootschappen in de Katholieke Kerk wellicht geen zózeer de signatuur van zijn eigen karakter — naar natuur en bovennatuur — aan zijn stichting heeft ingeprent, als Sint-Ignatius dat gedaan heeft in de Orde, die hij stichtte, de Compagnie van Jezus.

Voor de spiritualiteit der Orde, die immers geheel gebouwd is op de „Geestelijke Oefeningen" behoeft dit geen nader betoog. Ook in de Constituties, die hij na de eerste pauselijke goedkeuring der Orde door Paulus III in 1540 de opdracht kreeg te redigeren en in de uitgebreide correspondentie, die hij als eerste generaal der Orde voerde en die thans vrijwel volledig in de 12 forse volumina van de Epistolae et Instructiones der Monumenta Ignatiana voor ons ligt (6795 brieven en instructies), blijken al de natuurlijke en bovennatuurlijke gaven van zijn rijke en begenadigde persoonlijkheid bijgedragen te hebben om aan zijn Orde een solied fundament en een efficiënte organisatorische opbouw en aan de zijnen in hun eerste apostolaatsondernemingen een bezielde en consequente leiding te geven.

Onder die apostolische ondernemingen van de eerste jezuïeten nam de arbeid in buiten-Europese missie reeds aanstonds een belangrijke plaats in. Gods goedheid gaf haar een grandioze start in de kortstondige missionarisloopbaan van Sint Franciscus Xaverius, de eerste jezuïet-missionaris. Bij de dood van de stichter — 31 juli 1556, de dag die dit jaar voor de vierhonderdste maal wordt herdacht — was de arbeid van de jonge Compagnie reeds tot drie werelddelen uitgebreid. Behalve de voortzetting van het door Xaverius opgezette werk van Ormuz aan de Perzische golf, langs de Portugese vestigingen aan de westkust en aan de zuidoostkust van Voor-Indië, tot in de Molukken en Japan, waren de jezuïeten-missionarissen reeds werkzaam in Portugees Brazilië sinds 1549 en na een mislukte missiepoging in Kongo (1547-1555) stond de eerste Ethiopische missie op het punt van vertrek (1556). Van de meer dan 1000 jezuïeten, die de Orde telde bij de dood van de stichter waren er reeds meer dan 120 in de Missie werkzaam.

Deze eerste inzet van de missiewerkzaamheid der Orde zal in de

volgende decennia uitgroeien en zich na een periode van noodzakelijke terreinverkenning, in meerdere gebieden tot belangrijke, vernieuwende initiatieven ontwikkelen, waaraan de namen van Alessandro Valignano, Matteo Ricci, Roberto de Nobili, Alexander de Rhodes — om slechts enkele van de voornaamste te noemen — verbonden zijn als baanbrekers. De bewogen historie van de 17de en 18de eeuwse jezuïetenmissies sluit bruusk af met de opheffing van de Orde in 1773. Volgens een door J. A. Otto samengestelde statistiek[1] waren er toen meer dan 3000 jezuïeten in de buiten-Europese werelddelen werkzaam, waarvan zeker meer dan 1200 in de missiearbeid in strikte zin. Eenmaal hersteld werd de Compagnie van Jezus spoedig weer in de missiearbeid betrokken: volgens de laatste opgaven waren einde 1955 van bijna 33.000 jezuïeten 5593 in de missie werkzaam. Het aantal priesters onder hen bedraagt 3148.

Aan een dergelijke activiteit moet een ideële impuls ten grondslag liggen, waarvan de missiehistorie inhoud en dynamiek heeft te onderzoeken, wil zij de eruit voortkomende apostolische activiteit begrijpen: zij zal daarom de apostolaatsgedachte van de stichter der orde hebben te peilen.

Een apostolaatsopvatting — dit zij aanstonds vastgesteld — die niet gelijk is aan de optelsom van een aantal organisatorische vernieuwingen, die Ignatius later in zijn Constituties zal opnemen, waarbij hij niet zal schromen van de tot dan toe gebruikelijke religieuze levensvormen af te wijken. In dit verband noemt men terecht de straffe organisatie, onder een streng gecentraliseerde ordesleiding; de tot in details voorgeschreven berichtgeving, zowel aan de regionale als aan de generale overheid, waardoor geleidelijk te Rome een betrouwbare informatie over het apostolaatsmilieu werd bijeengebracht. Ook het prijsgeven van het gemeenschappelijk koorgebed en van het eigen kloosterhabijt. Ten slotte wijst men dan nog op de in de eigen ordes-spiritualiteit gefundeerde gehoorzaamheidsopvatting, die de Oversten over de persoon en de arbeid hunner onderdanen een volledig beschikkingsrecht geeft ook ten behoeve van de buiten-europese arbeidsterreinen, en waardoor een mobiliteit en efficiëntie van de apostolische capaciteit der orde werd bereikt, die juist in de missie uitermate bruikbaar zouden blijken. Al deze factoren, waarvan iedere missiehistorie er trouw een aantal pleegt aan te voeren, wanneer de missie-karakteristiek van de Com-

[1] J. A. Otto s.j.: *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Johann Philipp Roothaan.* Freiburg i.Br., 1939, p. 2 n. 5.

pagnie van Jezus ter sprake komt,[1] vragen op hun beurt een verklaring. En die verklaring kan alleen gevonden worden in de vernieuwde apostolaatsopvatting, die juist de karakteristieke bijdrage van Sint-Ignatius aan het kerkelijk apostolaat vormt.

Nu schijnt het, als we tenminste Hugo Rahner — toch zeker een autoriteit in deze materie — mógen geloven, dat in de uitgebreide en veelzijdige Ignatiusbiografie juist het detailpunt, dat ons hier bezighoudt, nl. zijn missiegedachte, een bevoorrechte plaats inneemt. In zijn „Überblick über die neueste Ignatius-Literatur" [2] constateerde hij eerst de nog slechts fragmentarische verwerking van het materiaal der in de Monumenta historica S.J. uitgegeven bronnen en vervolgt dan: „Zwei Teilstücke des Ignatiuslebens haben dabei eine Vertiefung erfahren: seine „Vorgeschichte", das Leben bis zur Ordensgründung selbst; und seine weltweite Aktion in den Untersuchungen zu Ignatius' Missionsideal, die neuestens mit einem inhaltsreichen Aufsatz von J. A. Otto abgeschlossen wurden".

Inderdaad hebben Huonder en Granero de omvangrijke bronnenpublikaties naarstig doorzocht en in een imposante reeks teksten het bewijs geleverd van de belangstelling, die Ignatius en zijn eerste gezellen voor het enorme arbeidsterrein hadden, dat in de nieuwe wereld voor het Kerkelijk Apostolaat was opengelegd. Interessant en nieuw ten opzichte van oudere biografieën waren de vele details omtrent de eerste missieondernemingen der orde en ook de gegevens over meerdere niet tot uitvoering gekomen projecten bewezen de veelzijdigheid en het realisme van Ignatius' apostolische bezorgdheid in zijn laatste jaren. Maar voor de eerste periode lijkt hun „missionaire" interpretatie van de aangevoerde feiten wel wat geforceerd. Hetgeen trouwens Leturia in zijn overigens waarderende inleiding op Granero's werk reeds te verstaan gaf[3].

[1] zie b.v. J. Schmidlin: *Katholische Missionsgeschichte.* 1925. p. 209 enz.

[2] Stimmen der Zeit 138 (1941) p. 98. De door hem bedoelde publikaties zijn:
A. Huonder: *Der heilige Ignatius von Loyola und der Missionsberuf der Gesellschaft Jesu.* Aachen 1922.
J. M. Granero: *La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola.* Burgos, 1931.
J. A. Otto: *Werden und Wesen des Ignatianischen Missionswilles,* in: Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, III (1940), p. 109-127.

[3] o.c. pag. XXIII: „no queremos decir con esto que estemos de acuerdo con todas y cadas una de las apreciaciones del autor, principalmente en los primeros capitolos . . ."

Dat de schrijvers bijvoorbeeld van Ignatius' pelgrimage naar het H. Land, waartoe hij reeds kort na zijn bekering in Loyola besloten had, een missie-onderneming maken, lijkt toch wel iets overdreven, ook al heeft hij uit zijn begenadigd verblijf in Manresa een duidelijk verlangen naar apostolische werkzaamheid behouden, dat hij bescheiden uitdrukt als „ayudar a las almas". Men zou iets dergelijks kunnen zeggen van de apostolische bedoelingen in het latere votum van Montmartre uitgedrukt. Maar sinds Böhmer voor dit in de tot stand koming der orde zonder twijfel belangrijk feit, de meer pakkende dan juiste formule lanceerde, dat de aflegging van de gelofte van Montmartre „die Stiftung (betekende) einer Studentenverbindung für Muhammedanermission im H. Lande", heeft men te vaak het missionaire karakter van deze gebeurtenis aanvaard. Hoe dan ook, de restricties en condities bij deze gelofteaflegging aan het eigenlijke apostolische plan toegevoegd, tonen voldoende aan hoe weinig zeker de gezellen waren van de verwezenlijking hunner voornemens. Trouwens een nog algemener bezwaar tegen een missionaire uitleg van deze feiten komt hieruit voort, dat het toeschrijven aan St.-Ignatius van een dergelijk zelfstandig „missie-ideaal" als een anachronisme aandoet; pas veel later immers, als een volledige kennis van de missionaire mogelijkheden en moeilijkheden en de daaruit volgende specifieke eisen van dit nieuwe wereldapostolaat der Kerk gemeengoed zijn geworden in de Christenheid, zal mede onder invloed van andere profane en binnenkerkelijke factoren, de apostolische ijver de formule vinden van de speciale „missie-roeping" en bijzondere „missie-instituten" zullen voortaan onder een bijzonder missie-„bestuursorgaan" deze taak der Kerk gaan vervullen.

Een dergelijke missiegedachte, in motivering en beleving onderscheiden van het moederlands apostolaat, is aan Ignatius vreemd: zijn apostolisch ideaal, dat begon met het nederig verlangen „de zielen van nut te zijn" heeft nog een lange weg af te leggen tot aan de stichting van een orde in het centrum der Christenheid, die voor alle taken en alle arbeidsterreinen in gehoorzaamheid aan Christus' Plaatsbekleder dienstbaar wil zijn aan de Zichtbare Kerk. En pas als wij trachten Ignatius op deze weg te volgen van Manresa langs Jerusalem, zijn studiejaren aan de Spaanse universiteiten en te Parijs, en ten slotte tot Venetië en Rome, zien wij de volledige ontwikkeling in Ignatius' apostolische gedachtegang van het in Manresa ideëel doorschouwd beginsel tot de geleidelijk door de loop der feiten gestalte-aannemende concretisering.

Manresa is het uitgangspunt: en wel in het bijzonder de grote verlichting, waarvan Ignatius in zijn autobiografisch dictaat aan pater Luis Gonçalves de Camara de sobere gegevens heeft verstrekt. „Toen hij zich eens naar de kerk van St.-Paulus begaf, die behoorde bij de priorij der Benedictijnen langs de linker oever van de Cardoner, zette hij zich biddend neer, het gelaat gewend naar de rivier in de laagte. Terwijl hij daar zat, begonnen de ogen van zijn geest zich te openen, niet alsof hij visioen zag, maar hij begreep en kende vele dingen, zowel op het geestelijk leven betrekking hebbend, als in verband met de geheimen van het geloof en de letteren, en dit met zo'n grote verlichting, dat alles hem nieuw toe scheen. Het is hem niet mogelijk de bijzondere punten, die hij toen begrepen heeft, uit te leggen, hoewel zij talrijk waren: slechts dit kan er van gezegd worden, dat zijn geest van een groot licht vervuld werd en wel in die mate, dat als hij alle hulp, die hij in geheel zijn levensloop tot aan de leeftijd van 62 en meer, van God ontvangen had in een som bijeentelde, en alles wat hij wist, het hem schijnt dat hij uit al die dingen nog niet zoveel verwierf als in dat éne ogenblik. Ten gevolge van deze ervaring bleef zijn geest zo verlicht, dat het hem toescheen, dat hij een ander mens geworden was, en hij een ander verstand had ontvangen, dan hij vroeger had."

„Het is wel opvallend, zegt pater Reypens [1], deze passage commentariërend, in dit hoge visioen de letteren naast de geloofsgeheimen genoemd te vinden. De letteren: dat waren toen heel de wereld van het humanisme; en dat voor die twee zo uiteenlopende aantrekkingssferen als de letteren en de geloofsdingen een intens licht hem alles nieuw doet schijnen, zal wel betekenen, dat hij op eens een onvermoede, heerlijke synthese van beide heeft geschouwd. Een synthese die hem zo sterk trof, dat hij ze nooit meer vergat en dat zij de alles overstralende zenith bleef aan zijn geestelijke hemel. Een zo markant levendig blijvend geestesbezit, moet psychologisch noodzakelijk het meest typische in Ignatius hebben beïnvloed". Dit is voor hem de verovering geweest van wat de katholieke traditie kort formuleerde in het adagium: gratia non tollit sed supponit et perficit naturam, en wat in de kerk door velen reeds was beleefd, maar de praktische toepassing van dit beginsel werd door hem in zijn consequenties voor het kerkelijk apostolaat breder en radicaler doorgevoerd dan voor hem ooit was gebeurd.

[1] L. Reypens s.j. *De ziel onzer actie. Ignatius' synthese van Natuur en Genade.* z.pl.e.j. p.64.

Voortaan ziet hij de wereld met alles wat erin beweegt en werkt met andere ogen: 'n karakteristiek van Ignatius' spiritualiteit zal zijn wat men zijn „Weltfreudigkeit"[1] heeft genoemd. In de sobere samenvatting van de eerste beschouwing der Exercitia Spiritualia over de bestemming en het gebruik van de schepselen met de onafwendbare eis der indifferentia, samen met de Contemplatio ad amorem, die er de consequente bekroning van is, kreeg deze visie haar pregnante expressie. Wat deze gedachtegang voor het geestelijk leven van zijn Orde en door haar voor het christelijk levensbesef in het algemeen betekend heeft en nog betekent, vormt een belangrijk hoofdstuk van de geschiedenis van de spiritualiteit. Hier interesseert ons allereerst de consequentie van deze ignatiaanse wereldbeschouwing op zijn apostolische houding.

Men heeft Ignatius vaak een realist genoemd, die gewoon is nuchter en zakelijk de werkelijkheden van de mensenwereld, waarmee hij en de zijnen te maken krijgen, te analyseren en daarom belangstelling heeft voor elk detail, dat zijn kijk op de verhoudingen kan verhelderen. Voor het Europees milieu heeft zijn veelbewogen leven hem door eigen aanschouwing reeds veel geleerd; later als leider van zijn Orde eist hij van de zijnen, overal waar zij werkzaam zijn, regelmatige informaties en rapporten, waardoor hij van de ontwikkeling der milieufactoren op de hoogte blijft.

Maar hiermede is de diepste zin van zijn realisme niet verklaard: die is alleen te vinden in de door deze geestelijke visie boven alle natuurlijk inzicht penetrante christelijke werkelijkheidszin, die in de natuur Gods gave ziet, maar ook weet, dat de gevallen mensennatuur een rigoureus tantum quantum nodig maakt, dat alleen voor de ontgoocheling van een oppervlakkig optimisme behoeden kan.

Op dat moment van de Europese geestescultuur was die houding wel uitermate opportuun: de renaissance, die de leidende geesten zich blind deed staren op het ideaal-beeld van de klassieke humaniteit, had deze christelijke-realistische correctie broodnodig. Door de apostolaatsmiddelen, die Ignatius zijn mensen in handen gaf, in de tientallen colleges van de jonge Compagnie, haar arbeid aan de universiteiten, in de zelfstandige beoefening van gewijde en profane wetenschap, in de houding ten opzichte van kunst en letteren, werd getracht met de eigen middelen van het milieu de verheidensing van het ontspoorde

[1] K. RAHNER S.J. *Die Ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit.* In Zeitschrift für Aszese und Mystik, 12 (1937) p. 121 vlg.

humanistisch ideaal af te remmen en de invloed van de Kerk op de maatschappij te herstellen.

Want ook het wezen en de taak der Kerk temidden van het gecompliceerde menselijk bedrijf met zijn wisselende stromingen en gevarieerde levensuitingen heeft Ignatius in de verlichting van Manresa dieper en realistisch leren zien. Die ignatiaanse Kerk-idee ligt vast in in de meditaties over het Rijk van Christus en de Twee Standaarden van het Boek der Geestelijke Oefeningen. In de Parijse studietijd zal hij aan de tekst der Exercitia zijn Regulae ad certe et vere sentiendum in Ecclesia militanti toevoegen, waarin hij de Kerk, toen en juist in het daar door radicale afval en minachting bedreigd, de Bruid van Onzen Heer Jezus Christus noemt, Sancta Mater Ecclesia Hierarchica quae Romana est. Aan die Kerk „expoliati omni iudicio nostro debemus esse prompto et parato animo ad obediendum in omnibus", omdat in Christus Onzen Heer, de Bruidegom, en in de Kerk, zijn Bruid, een en dezelfde Geest woont, die ons leert en geleidt naar de zaligheid onzer zielen." Deze gezindheid maakt van hem „de man van de Kerk", die zijn apostolische streven eerst veilig weet als hij zichzelf en de zijnen in gehoorzaamheid aan de paus gebonden heeft.

P. Leturia heeft in een van zijn vele interessante studies over de voorgeschiedenis van de stichting der Orde [1] gewezen op de oorsprong en de betekenis van wat hij de „romanità" van de Compagnie van Jezus noemt. De binding aan Rome trad volgens hem niet eerst in de bekende speciale gelofte van gehoorzaamheid aan de paus in de eerste schets van het Instituut aan de dag. Reeds blijkens de clausule van de gelofte van Montmartre heeft Ignatius er zijn gezellen van weten te overtuigen, dat zij redelijkerwijze niet beter konden doen, dan de beslissing over aard en plaats van hun toekomstige apostolische arbeid over te laten aan de paus, als zij na de Palestijnse bedevaart of bij onmogelijkheid daarvan, nog altijd op dit punt geen overeenstemming zouden hebben bereikt. Als dan de gebeurtenissen hun loop nemen en het bedevaartsplan inderdaad onuitvoerbaar blijkt, bieden zij zich na afloop van de vastgestelde wachttermijn te Rome aan de paus aan voor apostolisch werk. Het aanbod wordt aanvaard en zij krijgen verschillende opdrachten. Maar vóór zij uiteengaan, is na lang overleg en veel gebed het besluit gevallen, dat zij hun gemeenschap moeten bestendigen en

[1] PEDRO LETURIA S.J. *Alle fonti della „romanità" della Compagnia di Gesù.* (1534-1541) in: Civiltà cattolica, 1941, vol II, p. 81 en 179.

door het aanvaarden van de gehoorzaamheid waartoe zij eenstemmig besluiten, is eigenlijk de stichting van de Compagnie van Jezus reeds beslist. Maar voordat Ignatius de zijnen volgens de beproefde methode der electie al de problemen die het vormen van een nieuwe ordensgemeenschap meebracht liet beslissen, had hij reeds in nieuwe verlichtingen, waarmee God hem in de periode na zijn priesterwijding had begunstigd, de inwendige zekerheid gekregen, dat hij op de goede weg was. Sinds Vicenza en vooral sinds de visie van La Storta weet hij, dat God zijn onderneming heeft aanvaard en dat hem te Rome zegen wacht. Wat hij van Manresa af als mogelijkheid had gezien en waarvoor hij zich jarenlang, zoekende en tastende naar wat God van hem verlangde, heeft voorbereid: de roeping tot een universeel apostolaat, wordt nu te Rome voor hem en de zijnen pas werkelijkheid.
Dan gaat de apostolische arbeid van het kleine groepje ,preti pellegrini', zoals de gezellen van Ignatius in die jaren te Rome worden genoemd, zich onverwacht snel ontplooien en nog vóór de definitieve goedkeuring van de Compagnie is verkregen, heeft de Missie een beroep op hen gedaan en is Xaverius op weg naar Portugal, om vandaar naar Indië te vertrekken. (7 april 1541)[1]

Hebben de fundamentele inzichten, die Ignatius' apostolische houding bepaalden, ook in de missiearbeid van de zijnen doorgewerkt?

In het beantwoorden van deze vraag kan uiteraard slechts een enkel facet van de veelzijdige en uitgebreide missieactiviteit belicht worden.

[1] Vermeldenswaard is hier het door HUONDER o.c. pag. 17-21 gelegde verband tussen de aanvaarding van de missietaak door de Compagnie en de definitieve goedkeuring, die met de uitvaardiging der Bulle Regimini militantis Ecclesiae van 27 sept. 1540 verkregen werd. 3 sept. 1539 was Ignatius' Formula Instituti door kard. Contarini aan de paus aangeboden, die mondeling zijn instemming betuigde. Maar de verlangde schriftelijke bevestiging bleef uit door tegenstand van bepaalde curiale kringen. Eind 1539 komt het verzoek van de koning van Portugal aan de paus om deze priesters voor Indië aan te wijzen. De paus stemt toe, als Ignatius en de zijnen die gevaarlijke reis willen ondernemen. Zij aanvaarden het voorstel van de gezant, en de paus draagt Ignatius op de kandidaten voor de missie aan te wijzen.
Ignatius kiest Rodriguez, de enige Portugees van het gezelschap, en Bobadilla, die door de gezant met name is gevraagd. Als Bobadilla door ziekte verhinderd is te vertrekken, wordt Xaverius aangewezen, 14 maart 1540; daags daarna verlaat hij Rome.
Inmiddels moet de Curie de breven voor de beide missionarissen, die door de paus als legaat zijn benoemd, en hun verschillende volmachten gereed maken. Deze zijn gedateerd resp. 27 juli 1540 en 2 augustus 1540.
Op 27 september 1540 komt eindelijk de Bulle Regimini militantis Ecclesiae af. „Der Missionsruf nach Indien war das durchschlagende Moment geworden, das zur Bestätigung des Ordens führte".

En dat daarbij vooral de aandacht gegeven zal worden aan hun werkzaamheden in de grote Aziatische missies, volgt vanzelf uit het feit, dat daar het Christendom met hoog-ontwikkelde nationale culturen in aanraking kwam.

Toen Xaverius in 1542 te Goa voet aan land zette, zou hij spoedig de grootste desillusie van zijn leven te verwerken krijgen. Bekend is de oprechte steun, die de koning van Portugal aan het missiewerk wilde geven: zeker had Xaverius in Lissabon de heiligste verzekeringen mogen vernemen over steun aan zijn arbeid. De werkelijkheid in Goa en in heel Portugees Indië was anders: hebzucht en uitbuiting en machtsmisbruik waren in de koloniale sfeer aan de orde van de dag en legden elk serieus contact met de Indische wereld lam. Erger nog, het wangedrag der kolonisten heeft vaak het Christendom zelf gecompromitteerd, dat als godsdienst van de ruwe en onbetrouwbare pranguis veracht werd. Zelfs de arbeid onder de Paravers wordt herhaaldelijk door de misdragen van zijn landgenoten bemoeilijkt. Xaverius heeft tegen al deze misbruiken gevochten en er bij de Portugese autoriteiten steeds weer op aangedrongen orde op zaken te stellen, waarvoor zij verantwoordelijk waren: ook onder deze waren de goeden uitzondering. In zijn brieven aan de koning zegt hij met priesterlijke vrijmoedigheid zijn mening, maar veel succes had hij er niet mee. De goede wil van de verre koning was machteloos in Indië.

Hij heeft het als een bevrijding gevoeld, toen hij Indië kon verlaten en de reis naar Japan mocht ondernemen. Daar was hij vrij van de compromitterende aanwezigheid van zijn landgenoten met hun hebzuchtig bedrijf. De Xaverius van Japan is dan ook een andere, zegt Henri Bernard-Maître in een interessant artikel[1] en de instelling, die hij daar vertoont, uit zich in hartelijke en open belangstelling voor het Japanse karakter, waardering voor het goede in de gebruiken en beschavingstradities. Hij zoekt naar de centra waar het Japanse geestesleven zijn steunpunten heeft. Zijn belangstelling voor de „kloosteruniversiteiten" der boeddhistische monniken wijst hem dan de weg naar China, dat hij nooit zal bereiken. Maar onder zijn opvolgers gaat zijn gedachte niet verloren: in Japan zal de begaafde Valignano zijn beginselen doordenken tot een volledige nieuwe oriëntering van het Japanse missiewerk.

Dezelfde Valignano benoemt de eerste misionarissen, die na grondige

[1] H. Bernard-Maître: *Saint François Xavier, orientaliste.* Etudes t. 275 (1952) p. 303-315.

studie van de Chinese taal en cultuur, eindelijk in het gesloten keizerrijk zullen doordringen om er het apostolaat te beginnen. Ook hier wordt het aanvankelijk succes der missie verkregen door het in eindeloos geduld gelegde contact met de stand der „geletterden", van wie vele bekeerden: zij konden door hun sociaal prestige de arbeid der missionarissen beschermen en hen zelf aan het hof introduceren. De aanpassing aan het Chinees milieu heeft nog tot voortvarende plannen geleid: bekend is b.v. het gedurfde initiatief om voor China een vèrgaande liturgische aanpassing te verkrijgen. Ook de interessante publikaties over Chinese filosofie en cultuur: die de wetenschappelijke sinologie met de uitgave van de Latijnse vertaling van de Chinese klassieken openden, is het vermelden waard.

Parallel aan deze Chinese missieonderneming ontstaat in Zuid-Indië de missie van Madura, waar Robertus de Nobili een aanpassing aan het Hindoe-milieu tot stand brengt, die belangrijke winst voor de Kerk mocht oogsten.

Al deze pogingen om in de handen van Oost-Azië een aan de culturele traditie van het volksmilieu aangepaste prediking van het Christendom te bereiken, wierpen een theologische problematiek op, die tot serieuze bezinning dwong. De vermelding van vroegere strijd over de details in de toepassing lijkt vandaag wel overbodig, nu wat het beginsel zelf betreft, door de verrijkte wereldervaring der Kerk en de vollediger kennis van de culturen der volkeren, het eensgezind besef groeiende is, dat het Christendom, wanneer het geconfronteerd gaat worden met een Chinees, Japans, Indisch, Javaans, of Afrikaans humanisme, met breed begrip voor het eigen recht van al deze levensvormen, de weg van een levende aanpassing zal moeten gaan.

Vanwaar ten slotte deze belangstelling voor het cultureel bezit van de Aziatische volkeren? Heeft wellicht een soliede vorming in de Europese wetenschap deze diepere belangstelling gewekt en in het bijzonder heeft de humanistische geest die aan de Europese vormingscentra leefde, hun wellicht de ogen geopend voor de waarden van de oosterse culturen? Het antwoord moet ontkennend zijn: want volgens J. Filliozat: „à bien considérer la nature et l'extension de l'humanisme de la Renaissance, on doit reconnaître qu'il ne prédisposait nullement à la découverte spirituelle de l'Orient. On ne saurait en effet, considérer cet humanisme comme un de ouverture sur l'humanité entière . . . il était gréco-romain, non pas universel." Het beperkte blikveld van de

middeleeuwen werd door de herontdekking der klassieke culturen immers vergroot, maar: de uitsluitende aandacht voor de Grieks-Romeinse wereld, werd voor het humanisme ook een beperking: „il y voyait son univers". „Les humanités étaient les études par lesquelles on pouvait se juger pleinement homme, nullement l'étude de tous les hommes[1]." Zeker heeft de opkomende wetenschappelijke geest de nieuwe gegevens over de buiten-Europese werelddelen verzameld. Maar het zal nog lang duren eer de profane wetenschap tot een echte eerbied van de buiten-Europese beschavingen komt. Eeuwen lang heeft het exotische en het wonderbare de hoofdschotel gevormd van reisverhalen en ontdekkers-avonturen.

Alleen een christelijke visie op de mens en zijn wereld, is verder gekomen en heeft zich met waarderende belangstelling en zelf met eerbied tot de geest en de levensuitingen van de buiten-Europese mensheid gericht. En hierin is de Kerk in de bedienaren van haar apostolaat voorgegaan. Wat een Las Casas en een Bernardinus de Sahagun in Amerika hebben voorgestaan, komt uit dezelfde motieven voort.

Als de missiearbeid van de Compagnie van Jezus iets bijgedragen heeft tot het dieper begrip van deze voor de uitbreiding der Kerk zo belangrijke aanpassings-eis, dan dankt zij dat aan de apostolaatsgedachte van haar Stichter, die hij uit het genadenrijk uur van Manresa meedroeg en doorgaf aan de zijnen.

Maastricht

[1] Zie dit lange citaat uit JEAN FILLIOZAT: *Les premières étapes de l'Indianisme* uit het Bulletin de l'association Guillaume Budé, geciteerd bij: H. BERNARD-MAÎTRE: *Humanisme jésuite en humanisme d'orient.* in: Studi sulla chiesa antica en sull' umanesimo. Romae, 1954. p. 185-192. (Analecta Gregoriana, vol XIX.)

PATER FERDINANDUS O.F.M.CAP.

DE UNIVERSALITEIT VAN DE KERK

WANNEER het Concilie van het Vaticaan gaat spreken over de Kerk, wordt dit thema ingeleid met de volgende stelling: „Om het heilswerk van de verlossing te laten voortduren, besloot de eeuwige Herder en Bewaker onzer zielen de heilige Kerk te stichten" [1]. De encycliek Mystici Corporis legt uitdrukkelijk verband met deze uitspraak: „Zoals het woord Gods, om door zijn smarten en folteringen de mens te verlossen, onze natuur wilde gebruiken, zo benut datzelfde Woord op bijna dezelfde wijze in de loop der eeuwen zijn Kerk om het begonnen werk te bestendigen" [2]. Dit verband tussen Christus en zijn Kerk is uiteraard een veelvuldig herhaald thema in de encycliek over het mystiek Lichaam.

Dit inzicht werd de laatste decennia steeds duidelijker geformuleerd [3] en Mystici Corporis heeft opnieuw vele theologen geïnspireerd dit verband nader te preciseren [4]. Dit parallellisme kan inderdaad leiden tot zeer waardevolle en vruchtbare beschouwingen [5], want in dit perspectief wordt de Kerk zeer juist gezien „als de volheid en de aanvulling van de Verlosser" [6].

Voor een verantwoorde uitwerking van de universaliteit als wezenseigenschap van de Kerk, moeten we daarom uitgaan van het funda-

[1] DENZINGER, 1821.

[2] Eccl. Docens 12.

[3] Reeds voor het verschijnen van de encycliek werden veel pogingen gedaan om de Kerk te zien in aansluiting bij het Christus-mysterie; vgl. bibliografie bij S. TROMP: „Corpus Christi quod est ecclesia" Rome 1946 [2], pp. 210-229; de paus spreekt zijn waardering hierover uit: M.C. 8.

[4] Vanwege de omvangrijke literatuur citeren we in het verder verloop slechts datgene, wat we onmiddellijk raadpleegden.

[5] Vgl. Y. CONGAR: „Dogme Christologique et Ecclésiologie, vérité et limites d'un parallèle" in „Das Konzil von Chalkedon" bnd. III, Würzburg 1954, pp. 239-268. Hierin wordt naar voren gebracht dat men de theandrische beschouwing van de Kerk, als consequentie van deze parallel met de Godmens, niet te rigoreus kan doorvoeren. „L'ontologie de l'église ne reproduit pas et ne contenue pas rigoureusement celle du Christ, mais les valeurs engagées dans les deux mystères et l'équilibre de ces valeurs sont analogiquement les mêmes" (268). Niettemin erkent hij de waarde van deze beschouwingswijze, maar dan slechts, „s'il agit du sens global de l'ecclésiologie". Voor een détailuitwerking van de Kerkleer maant hij echter tot reserve.

[6] M.C. 79.

ment dat Christus is[1]. Omdat de Kerk echter ook een trek van het menselijk waarneembare naar het goddelijke in zich draagt[2], beschouwen we het mensdom zelf als de tweede pijler van de universaliteit[3]. Daarna zullen we een onderzoek instellen naar de inhoud van de universaliteit waarin dan meteen haar program besloten ligt.

I CHRISTUS EN DE UNIVERSELE KERK

De zending van Christus, de historische incarnatie, bracht de vervulling van de adventsverwachting[4] „de volheid der tijden" [5]. Zij is daardoor de meest belangrijke en meest opzienbarende fase[6] in de historie van het heilsgebeuren. „Wat verdeeld was wordt verenigd; wat in tweedracht leefde wordt verzoend; dit is in beginsel reeds het effect van de Menswording. Want het Woord heeft niet enkel een menselijk lichaam aangenomen, zijn Menswording was niet eenvoudig een *corporatio*, een lichaam worden, maar zoals Hilarius zegt een *concorporatio*, een worden tot één lichaam" [7]. De Incarnatie in deze éne menselijke natuur herstelde de Godsverbondenheid, in Adam verbroken, van geheel het menselijk geslacht, bewerkte de vergoddelijking van heel het menselijk geslacht. „Zo is Christus met de gehele mensheid tot één vlees geworden opdat het hele mensdom met Hem tot één lichaam verbonden zou worden" [8]. De proloog van het evangelie van St.-Jan brengt deze Incarnatie van Christus naar voren als een „belichaming" van dé menselijke natuur in haar geheel en niet louter van deze éne menselijke natuur[9]. „Das Prinzip, der „trait d' union", ist die Mensch-

[1] M.C. 25 evlg.

[2] M.C. passim; Kard. Suhard: „Opbloei en verval der Kerk", 's-Bosch 1948, pp. 19-25; H. de Lubac: „De bruiloft van het Lam", Antwerpen 1955, pp. 45-67; 88-112; C. Feckes: „Das Mysterium der Heiligen Kirche", Paderborn 1951[3] pp. 221-222; Y. Congar: „Vrai et fausse réforme dans l'église", Paris 1950, p. 100.

[3] Ch. Journet: „L'Eglise du Verbe incarné", Paris 1951, II, pp. 1193-1222. Y. Congar in de encyclopedie „Catholicisme . . . . ." i.v. „Catholicité" t. II, k. 722-725; idem, „Chrétiens désunis" (Unam Sanctam I), Paris 1937, pp. 115-148.

[4] Vgl. J. Daniélou: „Le mystère de l'avent", Paris 1948.

[5] Efes. I, 20.

[6] Vgl. J. Daniélou: „Le mystère du salut des nations", Paris 1946, pp. 31-47.

[7] H. de Lubac: „Katholicisme", Utrecht 1952, pp. 21-22.

[8] F. Jurgensmeier: „Het mystieke lichaam van Christus", 's-Bosch 1936, p. 35; vgl. A. Chavasse e.a.: „Eglise et Apostolat", Paris 1953, pp. 73-88.

[9] Deze gedachte wordt uitgewerkt door P. Dr. Gregorius: „Der Missionsgedanke und die Menschwerdung Jesu Christi", Z.M.R. 37 (1953) pp. 258-268. Vgl. M. Boismard:

heit Christi, die mann nicht von der Schöpfung und vor allem nicht von der übrigen Menscheit trennen darf"[1]. Deze zienswijze kent dan de Menswording van Christus de ware dimensie toe, die haar eigen is de *universaliteit van de Incarnatie.*

Deze universele taak van Christus, doòr zijn Menswording ingezet, wordt overgedragen op de Kerk, zijn mystiek Lichaam[2]; haar opdracht is: de objectief voltrokken vereniging van de mens met God, subjectief op de gehele mensheid en haar afzonderlijke leden toe te passen[3]. Deze „Godsvereniging", in Christus historisch verschijnen (Incarnatio historica) gegeven, wordt daadwerkelijk wanneer de mensheid de Kerk, Christus' mystiek Lichaam, binnentreedt[4]. Als voortzetting van de historische Incarnatie noemen we het mystiek Lichaam graag de „incarnatio mystica"[5].

„De Kerk voltooit inzover het hier op aarde voltooid kan worden, het werk der geestelijke hereniging dat, noodzakelijk geworden door de zondeval, met de Incarnatie begon en op Calvarië is voortgezet.

„Le Prologue de Saint Jean", (Lectio Divina 11), Paris 1953: „Ce n'est plus seulement le corps personnel du Christ, et l'humanité du Christ, qui est le lieu de la Présence, c'est l'humanité tout entière, en qui réside l'Esprit". p. 175; vgl. I Cor. 3, 16; eveneens E. MERSCH: „Le corps mystique du Christ" ét. hist. Louvain 1933; idem: „La théologique du corps mystique", Paris 1946, I. P. 218 ss.; 251 ss. II, 354; op buitengewoon mooie wijze accentueert MERSCH deze gedachte in „Dict. de Spiritualité", T. II, k. 2378-2397, i.v. „Corps mystique et Spiritualité".

[1] P. DR. GREGORIUS, a.c. p. 263.

[2] „L'église c'est le Christ dans son état terrestre actuel d'incarnation", R. HASSEVELDT: „Le mystère de l'église", Paris 1953, p. 290.

[3] De Kerk kan daarom ook „sacrament" genoemd worden; vgl. P. DR. GREGORIUS e.c. p. 264, noot I; verder H. DE LUBAC: „De bruiloft . . . ." pp. 113-133; DR. H. SCHILLEBEECKX wijdt hieraan een prachtige beschouwing in Kultuurleven, 1952, pp. 785-802: „De sacramentaire structuur van de openbaring": „De Kerk is dan ook de sacramentele veruitwending van een bovennatuurlijke inhoud, nl. van het Christus-mysterie: — signum efficax gratiae —, een genadeteken, dat die genade bewerkt, omdat zij juist Christus bezit die zich in haar, d.i. in en door haar sacramenten, tot zinvolle, werkzame uitdrukking brengt" p. 801; HASSEVELDT o.c. p. 281: „De même que le Christ sanctifiait par le contact de son corps, ainsi il nous sanctifie désormais par le contact de son église". O. SEMMELROTH geeft hierover een „interessante" beschouwing: „Die Kirche als Ursacrament", Frankfurt a.M. 1953, pp. 33-67; J. DANIÉLOU: „Essai sur le mystère de l'histoire", Paris, 1953.

[4] Daarom kan men „Die Menschwerdung Christi als eine objektive Heiligung des ganzen Menschengeslechtes betrachten, an die die subjektive Erlösung in die Kirche, die eine Fortsetzung der Menschwerdung in einem mystischen Leibe ist, und die Erlösungsarbeit in die Missionierung sich anschlieszen soll." P. DR. GREGORIUS, a.c. p. 262.

[5] idem p. 264.

In zekere zin is de Kerk niets anders dan die hereniging. Dit is de hoofdbetekenis van het woord katholiek"[1].

II HET MENSDOM EN DE UNIVERSELE KERK

DEZE notie van universaliteit impliceert dus eveneens een verhouding tot haar voorwerp, de „té herenigen" mensheid. Onder verschillend opzicht kan dit mensdom echter beschouwd worden; op verschillend plan vormt zij immers een hechte eenheid en terzelfdertijd een brede verscheidenheid.

De idee van de eenheid van het menselijk geslacht is een grote bijbelse gedachte die reeds in de eerste hoofdstukken van Genesis wordt opgenomen[2]. De oudste traditie, wier blik op de openbaring vaak verrassend zuiver blijkt, bracht deze idee met een zekere voorliefde onafgebroken naar voren[3]. Dit wordt des te meer verklaarbaar wanneer men zich realiseert dat de Vaders genade en heil steeds in verband brachten met het mystieke Lichaam. Zoals de natuur het fundament blijft waarop de bovennatuur verder bouwt, „zo veronderstelt op dezelfde wijze de bovennatuurlijke eenheid van het mystieke Lichaam een natuurlijke eenheid, de eenheid van het menselijk geslacht"[4]. Wanneer men zich dan bezon op het uiteindelijk beginsel van deze eenheid, stootte men op het „beeld zijn" van God. „God schiep de mens naar zijn eigen beeld. Welnu het goddelijk beeld kan in de één niet anders zijn dan in de ander, in allen is toch hetzelfde beeld"[5].

Ofschoon deze eenheid op natuurlijk plan nooit volkomen verloren kan gaan, toch verdwijnt de geestelijke eenheid, „die in het plan van de Voorzienigheid immers afhankelijk is van onze bovennatuurlijke vereniging met God"[6]. De erfzonde betekent dus een scheiding en een versplintering van deze eenheid.

[1] LUBAC: „Katholicisme" p. 29.
[2] Vgl. P. HEINISCH: „Theologie des alten Testamentes", Bonn 1940, pp. 136-137.
[3] Vgl. H. DE LUBAC o.c., waarin dit collectief en sociaal aspect van zondeval en heilswerkelijkheid opnieuw wordt blootgelegd; ook E. MERSCH a.c. in „Dict. de Spir." en „Le corps mystique du Christ" I, II, Louvain 1933.
[4] LUBAC: „Katholicisme" p. 15.
[5] Ibidem p. 19. Ofschoon een bovennatuurlijke gelijkenis in Gen. I. 26: „ad imaginem et similitudinem nostram", niet wordt uitgesloten, wordt zij evenmin uitdrukkelijk vermeld. Vgl. ook Gen. I, 27; 5, I; 9, 6; in ieder geval mag men er de eenheid van de mensheid in zien op basis van zijn natuur, oorsprong en religieuze roeping; vgl. Gen. 2, 21 evlg.: uit één man, uit één ouderpaar.
[6] Ibidem p. 19.

Ten slotte doet dezelfde mensheid, ten dele maar niet enkel, ook onder invloed van deze scheiding der geesten op religieus niveau, zich aan ons voor in een zeer uiteenlopende verschijningsvorm. Ook het klimaat, de cultuur, de tijd en het milieu waarin wij leven zijn hier debet aan [1].

Als voorwerp van de allen omvattende verlossing door de universele Kerk bepaalt deze gedaante der mensheid eveneens de universaliteit. Naast Christus' volheid vormt ook de mensheid zelf de bestaansgrond voor de universaliteit. „Elle (catholicité) trouve dans la nature humain d'une part, dans la plénitude du Christ d'autre part, la possibilité de son existence, c.à.d. son fondement" [2]. Juist in diens diep innerlijke, natuurlijke eenheid kan de Kerk universeel contact leggen met de mens; zij vormt een alomvattende band, waarin de mensheid de gelegenheid wordt geboden zich opnieuw te verenigen. „La catholicité sera l'universalité de tout ce qui est que l' homme en tant que susceptible de former un tout, d'exister selon de tout, d'être amener à une unité transcendante" [3].

III INHOUD VAN DE UNIVERSALITEIT

TEGEN de tot nu toe geprojecteerde achtergrond zullen we trachten de inhoud van deze eigenschap der Kerk nader te omschrijven. De universaliteit — zoals trouwens ook de drie andere noties die het symbolum belijdt — wordt traditioneel niet enkel eigenschap maar ook kenteken der Kerk genoemd. Zeer juist merkt Liégé op dat men het onderscheid, dat onder deze gelijkschakeling schuil gaat, niet uit het oog verliezen mag. In werkelijkheid gaat het over twee verschillende gezichtspunten: een theologische en een apologetische beschouwingswijze [4].

Het standpunt van de *apologie* houdt in concreto in, dat een dogmatisch kerktraktaat tot taak zou hebben de universaliteit als wezenseigenschap uit te werken. In de apologie wordt dit verondersteld; uiteraard heeft zij bij voorkeur belangstelling voor de universaliteit als nota [5]. Zij

[1] Op grond van de menselijke natuur schijnt men wel te moeten concluderen dat hij zich ook buiten de zondeval tot deze veelvormigheid zou hebben ontwikkeld.

[2] CONGAR a.c.k. 724; idem „chrétiens désunis" pp. 115-148.

[3] Ibidem k. 724.

[4] LIÉGÉ „Initiation Theologique", Paris 1954, IV, p. 367.

[5] A. LANG, Fundamentaltheologie II, „Der Auftrag der Kirche", München 1954, pp. 1-7; J. Cl. Fenton komt op tegen deze scheiding: „There has been no more unfortunate

stelt zich de vraag: is deze universaliteit behalve wezenseigenschap ook kenteken waaraan we de ware Kerk steeds kunnen onderscheiden? En in welke zin?

Na een vrij onevenwichtige ontwikkelingsgeschiedenis[1] werd dit kenteken langzamerhand beperkt tot de geografische en numerieke universaliteit. Bij nadere bezinning wordt echter de bewijskracht hiervan betwijfeld[2]. De terugkeer tot de oudere rijkere notie werd ingeleid door A. de Poulpiquet O.P. toen hij in 1909 zijn kritiek gaf op deze puur kwantitatieve zienswijze[3]. Hij geeft toe dat het kenteken de feitelijke verspreiding als noodzakelijke voorwaarde stelt. De vraag is echter of deze ook voldoende voorwaarde is voor het kenteken; m.a.w. is deze geografische en arithmetische universaliteit, verondersteld dat zij een feit is, ook werkelijk onderscheidingsteken van de Kerk? Zijn conclusie kan aldus worden geformuleerd: de kwantitatieve universaliteit is noodzakelijk voor het kenteken, maar zij is niet voldoende; slechts als symbool dat heenwijst naar een dieper liggende karaktertrek kan zij als nota fungeren.

Wij zouden echter nog graag een stap verder gaan en de stelling poneren dat de kwantitatieve universaliteit zelfs niet eens een noodzakelijke voorwaarde is. Dit houdt verband met het feit dat de historie en de huidige wereldconstellatie aanleiding geven de feitelijke verwezenlijking van de universaliteit in twijfel te trekken. Bij de beschouwing over de verhouding van het kwalitatief element tot de kwantitatieve realisatie zullen we hierop nog terugkomen.

Ofschoon we geenszins de apologie in haar waarde willen minimaliseren, beschouwen we haar toch als secundair in verhouding tot de *theologische* reflexie op het Kerkmysterie zelf[4]. Toen paus Pius XII op

tendency in modern theological literature, than that, which has resulted in the division of the tractatus de ecclesia into a pars apologetica and a pars dogmatica" The Amer. Eccl. Rev., Févr. 1948, p. 142.

[1] G. THILS: „Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme", Gembloux 1937, pp. 214–254; idem: „La notion de catholicité dans la théologie-moderne" Eph. Th. Lov. 1936, pp. 5-73.

[2] Vgl. b.v. LIÉGÉ, l.c. pp. 367-369; A. LANG meent dat de vier notae tezamen positief criterium van de Kerk kunnen zijn, maar dan nog is deze klaarblijkelijkheid „nur einer umfassenden abgeklärten Erfahrung zugänglich," o.c. 178.

[3] „Essai sur la notion de catholicité", R. Sc. Ph. Th. 3 (1909) pp. 17-36; idem: „La Notion de catholicité", Paris, 1910 en „L'Eglise catholique", Paris, 1923, pp.179-186; 271-304.

[4] LIÉGÉ, l.c., p. 367; FENTON schijnt deze zienswijze niet te kunnen delen a.c. p. 142.

de vooravond van Kerstmis 1945 in het Consistorie de nieuwe kardinaalscreatie aankondigde, sprak hij over de algemeenheid van de Kerk: „Het gaat hier primair over ‚un fatto dello spirito', *een feit van de geest*, om het juiste begrip van dit bovennationaal karakter, dat men niet moet afmeten naar mathematische verhoudingen of op strikt statistische basis"[1]. „De Kerk is niet meer katohliek omdat zij op het moment over heel de aarde verspreid is en een groot aantal leden omvat. Zij was het reeds toen op de eerste Pinksterdag al haar leden slechts een kleine zaal vulden. Katholiciteit heeft in wezen niets met cijfers of geografie te maken. Het is iets geestelijks en niet zintuiglijk waarneembaar"[2].

De apologie beweert zeer terecht dat de eenheid een constitutief element vormt van de universaliteit[3]. Een universaliteit willen realiseren uit specifiek van elkaar onderscheiden eenheden sluit contradictie in zich, aangezien dit een agglomeraat, een onsamenhangend geheel vormt dat nooit universeel zijn kan. Universeel draagt immers juist de zin van een organisch geheel.

Deze eenheid kan men echter op dubbele wijze zien. In de grond gaat de zichtbare eenheid der Kerk terug op haar innerlijke, onzichtbare eenheid waarvan „l'unité visible est le sacrement: elle l' exprime et le réalise"[4]. Deze eenheid is „une communication et une extension de l' unité même de Dieu"[5]. St.-Paulus drukt dit kernachtig uit: „Er is verscheidenheid van genadegaven maar slechts één Geest, en verscheidenheid van bedieningen maar slechts één Heer; en verscheidenheid van werkingen maar slechts één God die alles in allen werkt"[6]. „Zij is een deelname aan die eenheid, welke bestaat in God zelf waardoor Vader, Zoon en Heilige Geest één zijn"[7]. De eenheid bestaat m.a.w. primair in het éne leven dat wij van de Vader door de Zoon in de Heilige Geest krijgen.

[1] Uit de Kersttoespraak „Negli ultimi sei anni", 1945, eccl. doc. 15. De supernationaliteit van de Kerk is een geliefkoosde gedachte van de H. Vader, waarop hij zeer vaak terugkomt; vgl. ook „Quas Primas", pp. XI, eccl. doc. 26-28.

[2] Lubac, „Catholicisme", p. 29.

[3] Vgl. v. Noort, „De Ecclesia Christi", 1920[4], no. 115; Poulpiquet, a.c., pp. 17-18; vlgs het axioma van St.-Thomas: „Ens et unum convertuntur".

[4] Hasseveldt, o.c. p. 293; dit is ook de grondgedachte, die ten grondslag ligt aan de kerkidee van Möhler.

[5] Congar „Chrétiens désunis", p. 59.

[6] 1 Cor. 12, 4-6; vgl. L. Cerfaux „L'église des Corinthiens", (tém. de Dieu 7), Paris 1946 p. 104 en „La théologie de l'église suivant St. Paul" (unam sanctam 10) Paris 1942, pp. 185-211.

[7] Koenraadt-Oomen-Smit, Verkl. v. d. Cat. III, p. 31.

Het is deze diep innerlijke eenheid waarvan de universaliteit als een „feit van de geest" een bepaald aspect is. Deze bovennatuurlijke geestelijke eenheid wordt gerealiseerd door de zichtbare aardse gemeenschap van de Kerk die in wezen bestaat in een hiërarchische gemeenschap van geloof en sacramenten. Dit houdt in dat de innerlijke eenheid van de Kerk zich uit in één geloof, één sacramentele heilsbemiddeling, één hiërarchisch bestuur.

Bij een nauwkeurige beschouwing ontdekken we aldus de voornaamste elementen van de universaliteit. In haar diepste grond blijkt de universaliteit slechts een bepaalde vorm van haar eenheid te zijn; uiteindelijk principe is de unitas Ecclesiae, en dan primair haar innerlijke eenheid. Vervolgens draagt deze eenheid van de Kerk in zich het vermogen, niet alleen om het hele mensdom te omspannen maar ook om het als een organische eenheid te integreren. Voorwerp is ten slotte de mensheid die in haar grondstructuur en in haar meest elementaire streving één is gebleven, maar in feite op geestelijk niveau is versplinterd door de vernietiging van de bovennatuurlijke verbinding met God. Daarnaast doet deze mensheid zich aan ons voor in een breed uiteenlopende en in de meest gevarieerde verschijningsvorm.

Deze elementen baseren onze omschrijving van de universaliteit: zij is de onbegrensde mogelijkheid van de unitas Ecclesiae om de verscheurde eenheid van het menselijk geslacht te herstellen, op een hoger plan in haar eenheid op te nemen om het aldus tot zijn voltooiing te voeren[1].

IV PROGRAM VAN DE UNIVERSALITEIT

NA deze theologische ontleding komen we tot de conclusie dat de universaliteit van de Kerk in haar structuur reeds ten volle is gerealiseerd. In het bestaan der Kerk zelf is zij gegeven. Maar daarnaast is deze universaliteit tevens in wording, in groei door haar ontvouwing en haar ontplooiing.

[1] Vanuit deze bepaling van de universaliteit in haar grondbetekenis kan men opnieuw de universaliteit in haar meer concrete elementen uiteenleggen. De diverse elementen, welke de innerlijke eenheid der Kerk in concreto realiseren, kunnen opnieuw naar voren worden gebracht om de universele capaciteit daarvan te bevestigen. (vgl. CONGAR: „Chrétiens désunis", pp. 78, 93, 111, 122-123). Zoals wij leren dat de eenheid van de Kerk wezenlijk ligt gerealiseerd in haar eenheid van geloofsleer, van haar heilsmysteries en van haar hiërarchie, zo kunnen wij dus evenzeer de universaliteit van haar leer, haar sacramenten en haar hiërarchische structuur beschouwen. Dit confronteert ons met vele interessante en actuele theologische kwesties.

Universaliteit heeft inderdaad niets met cijfers en geografie te maken in deze zin dat een feitelijke realisatie van de universaliteit vereist wordt. Daarmee wordt echter geenszins ontkend dat het kwalitatief aspect in de universaliteit staat gericht op de kwantitatieve uitbreiding; dit verwerpen zou betekenen het bestaansrecht zelf van deze innerlijke, aan de Kerk wezenlijke, karaktertrek loochenen. Dit vermogen van de Kerk zou haar zin en daarin tevens haar zijn verliezen wanneer het niet uiteraard op verwezenlijking gericht stond. Deze realisatie behoeft echter nog geen feit te zijn.

Het is nog een open vraag of deze universaliteit op een bepaald moment van de historie gerealiseerd was of wellicht op het huidig moment een feit is. Stelt men deze kwestie m.b.t. de numerieke uitgebreidheid, het aantal aanhangers, dan krijgt men algemeen een negatieve te horen. Om dit volkomen te beamen behoeft men slechts het veelzeggend overzicht van mgr. Sigismondi bij gelegenheid van de Wereldmissiezondag 1955 in zijn geheugen terug te roepen: Azië 53% van de totale wereldbevolking, waarvan slechts 23% katholiek; de bevolking van Afrika omvat 8% van die der wereldbevolking en het aantal katholieken bedraagt er slechts 8,5%; de bevolking van Oceanië omvat 5% van de gehele mensheid en het aantal katholieken bedraagt er, de Filippijnen inbegrepen, 20% [1].

Deze cijfers overtuigen inderdaad dat de feitelijke universaliteit puur numeriek geïnterpreteerd flagrant afwezig is. Men kan de stelling dan echter enigszins verplaatsen: laat de Kerk dan niet universeel zijn in het aantal van haar volgelingen, territoriaal gezien is zij het toch zeker. Op alle continenten, op de gehele wereld is zij vertegenwoordigd. Bijna over de gehele aardbol vindt men haar, klaar en in staat om allen, die haar willen binnengaan, op te vangen. Dit klinkt echter niet bijster aannemelijk wanneer men beseft dat slechts 18% van de wereldbevolking katholiek is [2] en deze 18% zich voor het merendeel in de westerse wereld bevindt. Hierin wordt ons de conclusie opgedrongen dat de Kerk er praktisch niet in geslaagd is zich buiten de westerse wereld belangrijk uit te breiden.

[1] Kath. Arch. 1955, no. 40, k. 933-936. In „Lumière et vie" no. 12, nov. 1953, geeft P. NAIDENOFF s.j. een zeer lezenswaardig en waardevol „Panorama statistique des religions contemporaines" pp. 11-40; vgl. „Encyclopaedie v. h. Katholicisme", Dl. II, Bussum 1955, k. 386-395.

[2] Vgl. NAIDENOFF a.c. pp. 11-12.

Zolang de Kerk niet geheel de aarde omspant en niet alle volken doordrongen heeft, zolang blijft haar uitgroei een wezensnoodzaak. De universaliteit is naast dynamiek, naast een kracht, ook een blijvende eis, een *opgave*[1]. Daarin ligt juist de taak van de Kerk ten overstaan van de wereld; universaliteit verklaart de wereld omvattende roeping van de Kerk. Deze verantwoordelijkheid willen ontlopen, zou betekenen dat de Kerk haar eigen wezen en de juiste strekking van haar universaliteit niet meer verstaat. Op de tweede assemblée van de wereldraad der kerken te Evanston werd dit prachtig geformuleerd door D. T. Niles: „Wanneer de Kerk ophoudt bezig te zijn met de wereld, hoort zij ook God niet meer tot zich spreken; want Gods gesprek met de Kerk is een gesprek over de wereld en de Kerk moet over de wereld willen spreken als zij moet spreken met God. Het is de wereld die het directe object is van Gods handelen. Hij maakte haar. Hij had haar lief. Hij redde haar"[2].

Gelukkig leeft dit bewustzijn in de Kerk. De talloze toespraken van Onze heilige Vader leggen hiervan een sprekend getuigenis af. Met blijdschap constateert hij in Evangelii Praecones dat „de rusteloze ijver welke de predikers van de christelijke godsdienst ontplooid hebben, zowel in de landen die reeds door het licht van het evangelie beschenen zijn als bij de volken waar het nog niet is doorgedrongen, zozeer in intensiteit en omvang is toegenomen, als in de geschiedenis van de katholieke missies wellicht nog nooit is voorgekomen[3]. Zeer typerend komt dit ook tot uiting in het gebed der Kerk, in de devotie tot het H. Hart en in het nieuwe Christus Koning feest. Met de missionaire beweging schijnen deze devoties de meest levende vormen te zijn, waarin de zin voor de universaliteit der Kerk zich uit[4].

De Kerk vervult deze opgave van haar universaliteit in het apostolaat;

[1] Sommigen leggen dan ook zeer terecht in deze „catholicitas" het fundament van onze missieplicht. Zo b.v. de LUBAC: „Catholicité dynamique et élan missionnaire: de l'une à l'autre il n'y a point de différence. Ou, si l'on tient à en mettre une, disons que cette catholicité implique cet élan, quelle n'est elle-même authentique et sincère que si elle se prolonge en lui, pour prendre forme, autant que Dieu donnera l'efficace, en catholicité realisée". Le fondement theologique des missions, Paris 1946, p. 32.

[2] „De Heerbaan" 1955, no. 1, pp. 24-35.

[3] Geciteerd naar de vertaling in H.M. 31 (1952) pp. 3-4; De paus herhaalt hier wat hij reeds in juni 1944 verklaarde in zijn toespraak tot de directeuren der pauselijke missiegenootschappen. Vgl. J. PEETERS, „La mission universelle et la crise mondiale" op het negende internat. academ. missiecongres van Wenen in Egl. Viv. II (1950) pp. 391 ss.

[4] Vgl. CONGAR, „Chrétiens désunis" p. 118, noot 1.

dit is de universaliteit in actie. Omdat deze universaliteit het fundament, de in het wezen der Kerk zelf verankerde en uiteindelijke motivering vormt van alle apostolische activiteit, is zij ook de normering voor haar voorwerp. Vanuit dit gezichtspunt is men geneigd het terrein van het apostolaat dezelfde onbegrensde wijdte en breedte toe te schrijven, waardoor de universaliteit zelf wordt gekenmerkt: zij beperkt zich niet tot de mensheid, maar zij bereikt de gehele schepping [1]. Het doel van alle apostolaat ligt in het herstel van de universele heerschappij Gods over de wereld; via Christus moet alles tot Hem worden teruggevoerd. „In Christus ist Himmel und Erde vereint. In Ihm ist die Welt wieder heimgeholt zu Gott" [2].

De universaliteitsgedachte heeft belangrijke consequenties voor het aanpassingsprobleem. Want voor alles bepaalt zij geheel onze geesteshouding tegenover anderen: universeel zijn dwingt ons bereid te zijn de verschillen van anderen te accepteren en te begrijpen [3]. Universaliteit is daarom van de zijde der Kerk niet enkel een garantie van respect; zij betekent bovendien er op uit zijn zichzelf daadwerkelijk te verrijken met de eigen rijkdom van elk mensentype. Als volkenreligie is het christendom niet méér gefundeerd op de Griekse, de Romeinse, de Germaanse of Westerse mens, dan op welk ander type der mensheid ook. Daarom beschouwt de universele Kerk — en in haar al haar waarachtig universele leden — zich als gever aan hen, van wie ze ook ontvangen kan en moet. De authentieke liefde is niet in haar, wanneer ze niet graag zal terugontvangen [4]. Het zal een wederzijdse uitwisseling, een dialoog moeten zijn. Inderdaad „zouden wij tekort doen aan de volheid van Christus, Die in de Kerk leeft, als wij één aspect daarvan als het alleenzaligmakende zouden maken en alle mensen zouden willen vormen naar dat éne aspect" [5]. De eigen originaliteit, die ieder mens en ieder volk eigen is, moet hen ook maken tot een origineel christen of christenheid.

Op grond van dit alles lijkt de formulering accommodatie of adaptatie ook altijd nog iets vreemds, te eenzijdig. De Kerk treedt anderen niet

[1] Y. de Montcheuil, „Aspects de l'église" (Unam Sanctam 10) Paris 1949, p. 58; vgl. M. Schmaus, „Katholische Dogmatik" bnd. II, München 1949, p. 791.
[2] M. Schmaus, idem, 541; vgl. p. 878.
[3] Vgl. Hasseveldt, o.c. pp. 236-237.
[4] Ibidem, pp. 228-229.
[5] G. Peeters M.S.F., „Implantatio ecclesiae" H.M. 33 (1954) p. 24.

enkel tegemoet door zich te adapteren, door zich aan te passen. Het gaat over een wisselwerking en daarom moet ook steeds het element van „adoptie", van een „weten te nemen" ter sprake komen. Bij de ontmoeting van de Kerk met de heidenen deelt de Kerk niet enkel haar leven, het leven van haar Hoofd, mee; maar in deze ontmoeting vindt zij ook een rijkdom, waarmee zij het Hoofd een aanvulling geven moet door alles aan Hem te onderwerpen[1].

De vraag, hoever deze wederzijdse verrijking zich uitstrekken kan of moet, ligt op hetzelfde plan als de veelomstreden kwestie: incarnatie of eschatologie; op haar beurt vormt dit weer een verlengstuk van het probleem over de verhouding van natuur en bovennatuur. Een verdere uitwerking en stellingname ligt buiten onze opzet. We hebben dit slechts even willen aanraken om beter te doen uitkomen, hoe de universaliteit een raakvlak bezit, waarin zij contact krijgt met de meest uiteenlopende, maar ook hoogst belangrijke kwesties van onze huidige theologie.

De Kerk is de uitbouw van het verlossingswerk, voortzetting van hetgeen taak en werk van de Godmens was: de verwijding van de Persoon en het werk van Christus de tijd en de ruimte in. Dat is haar diep-innerlijke roeping: haar universaliteit, die door Journet zo rijk wordt geformuleerd als „de liefde Gods die via het Kruis de gehele mensheid omarmt en samenbrengt"[2]. Maar al is de Kerk noodzakelijk om de mensheid te herenigen, om het menselijk pogen om te vormen en tot voltooiing te brengen, toch is zij zelf niet voltooid. Zij is niet eens overal begonnen. Haar allereerste taak, die geen uitstel duldt, is dus zelf uit te groeien; eerst zal haar uitwendige gestalte gelijk moeten worden aan die der mensheid. Zij is zich bewust dat ze voor niets anders geschapen is dan overal het rijk van Christus te verspreiden, om daarin alle mensen deel te laten krijgen aan zijn heilzame verlossing. Zolang zij niet de gehele mensheid omvat en doordringt kan zij niet gaan rusten[3]. Haar rusteloosheid dooft niet uit zolang niet is vervuld het universele program van Christus en zijn rijk: „UNUM OMNES".

Udenhout

[1] Vgl. O. DOMINGUEZ, „Theologia adaptionis et praxis missionaria" in Scientia Missionum Ancilla, Nijmegen 1953, p. 77.

[2] CH. JOURNET, o.c. II, p. 1199.

[3] Vgl. LUBAC „Katholicisme", pp. 130-132.

J. DE REEPER M.H.F.

MISSIE-INSTITUTEN ZONDER GELOFTEN EN HUN WIJDINGSTITEL

1. VOCATIO CANONICA

De leerlingen werden niet door Christus geroepen en priester gewijd voor hun eigen zoete troost of slechts voor hun eigen voordeel. Evenmin heeft de Kerk vanaf de vroegste tijden personen geroepen en tot priester gewijd om hen te eren of om hen een persoonlijk voordeel te bezorgen. De Apostelen werden geroepen en priesters worden gewijd voor het welzijn van het volk en met het oog op de bedieningen in de Kerk, hen daardoor bindend om haar te dienen en hen onderwerpend aan haar hiërarchische autoriteit.

Het valt niet te betwijfelen dat er vele jongemannen zijn die alle vereiste natuurlijke gaven en bovennatuurlijke disposities bezitten, welke hen geschikt maken om geroepen te worden maar toch niet tot het priesterschap verheven worden. „*Multi sunt vocati, pauci vero electi*". Uit die velen met alle vereiste gaven en disposities roept de Kerk haar bedienaren. In dit artikel zullen wij slechts spreken over die roeping door de Kerk, die ‚*vocatio canonica*' zonder verder in te gaan op de ‚*vocatio divina*' welke als eerste vereiste natuurlijk stilzwijgend wordt verondersteld aanwezig te zijn.

Alleen de Kerk beslist of er priesters nodig zijn en overeenkomstig de behoeften „roept" zij mannen tot de geestelijke stand, die op hun beurt de rechten en plichten eigen aan die stand van de Kerk ontvangen. De gewijde bedienaar is derhalve aan de gewijde bediening gebonden door een speciale verplichting, omdat de „*vocatio canonica*" tot hem gericht is, d.w.z. hij is door de Kerk geroepen enkel en alleen met het oog op de uitoefening van een zekere bediening die bestaan zal in een wijdingsmacht, jurisdictie en toezicht. Juist daarom is hij onderworpen aan de hiërarchische macht van de Kerk; indien hij een seculier priester is, is hij direct en zonder tussenpersoon onderworpen aan de kerkelijke overheid, indien hij een regulier priester is heeft hij zich door zijn gelofte van gehoorzaamheid direct aan zijn Orde of Congregatie gebonden, i.c. aan zijn reguliere overheid en indirect ook aan de kerkelijke overheid.

2. TITULUS ORDINATIONIS

INDIEN een bisschop een persoon tot het priesterschap roept, doet hij dat en mag hij dat alleen maar doen omdat hij hem en zijn priesterlijke bedieningen nodig heeft, omdat hij de uitoefening van zijn priesterschap en van de aan hem toe te vertrouwen jurisdictie-macht (*missio canonica*) nodig heeft. De priester verkrijgt natuurlijk door de uitoefening van zijn priesterlijke bediening onder de jurisdictie van zijn bisschop ook het recht op stoffelijk onderhoud, i.e. op levensonderhoud, van zijn bisschop. „*Pro clericis saecularibus titulus canonicus est titulus beneficii*" (can. 979 § 1)

Oorspronkelijk werd in dit onderhoud voorzien uit het gemeenschappelijk bezit der Kerk waartoe alle christenen het hunne bijdroegen. In de loop van de tijd toen dit gemeenschappelijk bezit over verschillende onafhankelijke kerken verdeeld en verspreid werd, begon men het onderhoud der geestelijken te bekostigen uit het bezit van die bepaalde kerken waarover de geestelijken waren aangesteld. Dit werd hun „beneficie" genoemd en niemand mocht tot priester gewijd worden, i.e. tot de heilige wijdingen bevorderd worden, als hij niet aan een bepaald beneficie verbonden was, waarop hij een titel of recht kon doen gelden voor zijn onderhoud. Dit verklaart waarom vanaf het allereerste begin der Kerk geen wijding werd toegediend als er niet van te voren een *titulus ordinationis* aanwezig was. Om de waardigheid van de geestelijke stand te beschermen verbood de Kerk de zogenaamde ‚losse wijding', dat is de wijding van een persoon die niet aan een bepaalde kerk verbonden was, i.e. parochiekerk, kapel of klooster. Deze kerk moest hij dienen vanaf het ogenblik dat hij tot de geestelijke stand verheven was en wederkerig was die kerk verantwoordelijk voor zijn onderhoud. Een zodanig verbod werd uitgevaardigd door het Concilie van Chalcedon in 451 [1]. Het schijnt dat deze oude wet niet nauwkeurig meer onderhouden werd gedurende de middeleeuwen, want in het tweede Concilie van Lateranen in 1179 trachtte paus Alexander III een einde te maken aan het misbruik van het wijden van diakens en priesters die aan geen enkele kerk verbonden waren maar van plaats naar plaats rond dwaalden [2]. Ten slotte vaardigde het Concilie van Trente een decreet uit dat geen clericus, hoe geschikt

[1] Dec. Gratiani, C. 1, Disp. 70.
[2] Decretales Gregorii IX, C. 4, „De praebendis", lib. III.

hij overigens ook mocht zijn, tot de hogere wijdingen mocht worden toegelaten indien hij niet in het zekere en onverstoorbare bezit was van een kerkelijk beneficie. Als een uitzonderlijke oplossing stond het Concilie toe dat een persoon tot de hogere wijdingen mocht worden toegelaten op een „*titulus patrimonii*" of ;„*titulus pensionis*", maar op de volgende twee voorwaarden: de bisschop moet overtuigd zijn dat de personen die in het bezit van deze titels zijn ook noodzakelijk of nuttig zijn voor zijn kerken, en ten tweede moet hij zeker zijn dat het inkomen van het *(patrimonium)* familie-bezit of belegging voldoende voor hun onderhoud zijn[1].

Het kerkelijk wetboek legt dezelfde verplichting op in de woorden: „Geen clericus mag tot de hogere wijdingen bevorderd worden tenzij er voorzieningen zijn getroffen om krachtens een kanonieke titel in zijn onderhoud te voorzien". (can. 974 § 1) De kanonieke titels voor seculiere priesters zijn: een beneficie, of bij gebreke daaraan, de titel van familie-bezit (*patrimonium*) of de titel van een *pensio*, wat een subsidie, een veilige belegging of pensioen kan zijn. (can. 979 § 1)

Het is wel opmerkenswaard dat de Codex het begrip van beneficie als beschreven in can. 1410, „een vast en voldoende inkomen . . ." uitgebreid heeft om het ook toepasselijk te maken op missie-omstandigheden, waar zo'n „vast en voldoende inkomen" maar zelden van een quasi-parochie of parochie kan verwacht worden. Om die reden werd dit begrip in can 1415 § 3 zodanig uitgebreid dat het ook toepasselijk is op en insluit het geval: „indien men kan voorzien dat het vereiste inkomen waarschijnlijk uit andere bronnen kan verkregen worden", bijv. giften van vrienden en weldoeners, zodat, hoewel vóór de Codex een *dos in re* vereist was voor een beneficie, men na de Codex kan volstaan met een *dos in spe*[2].

3. MISSIONARISSEN MET EEN KLOOSTERTITEL

TOT aan de tijd dat de Congregatie tot Voortplanting des Geloofs in 1622 werd opgericht, werd alle missiewerk praktisch uitsluitend door religieuzen gedaan. Nieuwe stichtingen werden in pas veroverde landen opgericht en de religieuzen evangeliseerden zowel door hun voorbeeld als door actieve prediking. Hun regels hielden geen rekening

[1] Sess. XXI, De Reformatione, C. 2.
[2] Cf. Het Missiewerk, 1951, p. 32.

met missiewerk, zoals wij dat nu verstaan, en toen na de ontdekking der nieuwe wereld de religieuzen als enkelingen of in groepsverband hun kloosters verlieten om nieuwe stichtingen te gaan maken en missiewerk te gaan doen, ontvingen zij van de bisschop van het gebied waar zij zich vestigden de benodigde faculteiten voor jurisdictie enz. i.e. zij ontvingen hun *missio canonica* van de Ordinarius. Krachtens hun geloften waren zij direct onderworpen aan hun reguliere Overste en onttrokken aan het gezag van de bisschoppen, i.e. zij genoten exemptie, en missiewerk lag buiten het jurisdictie-gebied der klooster-discipline en de regels hielden geen rekening met missie-omstandigheden. Met toestemming echter van hun reguliere Overste boden zij zich vrijwillig aan voor missiearbeid. Zij waren gewijd *titulo paupertatis* krachtens welke titel hun onderhoud gegarandeerd was zowel gedurende als na hun missie-loopbaan. Dit gold voor alle leden van andere Orden en Congregaties, die in of na dien tijd gesticht werden. Maar als religieuzen en leden van Orden en Congregaties deelden zij allen in het grote privilege van „exemptie", i.e. dat zij in verschillende opzichten buiten de jurisdictie van de bisschoppen vielen, terwijl zij vele bijzondere privileges en faculteiten genoten, welke hun eigen reguliere oversten aan hen konden subdelegeren. Toen in 1622 de Propaganda gesticht werd, konden al die exempties en privileges zo maar niet met één pennestreek weggenomen worden. Zij bleven voortbestaan en hoewel de reguliere missionarissen er met de beste bedoelingen ter wereld gebruik van maakten, veroorzaakten zij heel wat last aan de missie-bisschoppen en verhinderden dat een uniforme lijst van faculteiten en jurisdictie door het pas opgerichte centrale orgaan voor alle missieactiviteiten werd doorgevoerd. Het is derhalve helemaal niet vreemd dat de Propaganda begon te zoeken naar een oplossing, waardoor zij beschikkingsrecht zou krijgen over personeel wat meer direct en absoluut van deze Congregatie zou afhangen en ter haren beschikking zou staan.

4. SECULIERE PRIESTER-MISSIONARISSEN EN ‚TITULUS ORDINATIONIS'

MEN besloot derhalve om voor dit doel seminaries op te richten gelijk aan die welke reeds voor enkele Europese landen, waar door kerkvervolging en massale afval het religieuze leven tot een her-bekeringsstadium was teruggedrongen zoals dat in Engeland en Duitsland het geval was, gesticht waren. In de nieuw op te richten seminaries voor

Vreemde Missies zouden kandidaten opgeleid worden als seculiere priesters uitsluitend bestemd voor het missiewerk en alleen en direct afhankelijk van de Propaganda. Het eerste seminarie van dezen aard was het Collegium Urbanum, wat in 1627 te Rome door paus Urbanus VIII gesticht werd. De missionarissen, die in dit en dergelijke seminaries en instituten opgeleid werden, waren en bleven seculiere priesters, die zich door een speciale belofte (let wel niet „gelofte") verbonden om zich uitsluitend en voor altijd aan het missiewerk te wijden. Kort na de oprichting van dit eerste missie-seminarie werd er ook een missie-instituut opgericht. Dat was een organisatie van seculiere priesters die zich onder ede verplichtten zich aan het actieve missiewerk in vreemde landen te wijden, welke in 1638 te Parijs werd opgericht door de Eerw. Heer P. Pallu, later Apostolisch Vicaris van Tonkin, en de Eerw. Heer Lambert de la Motte, later Apostolisch Vicaris van Cochin China. Het Instituut is bekend als Société des Missions Etrangères de Paris en werd kanoniek erkend en goedgekeurd in 1663. Dit was de eerste maal in de geschiedenis der Kerk dat een Instituut van seculiere priesters, uitsluitend bestemd voor het missiewerk, werd opgericht met het uitgesproken doel missie-priesters ter beschikking te hebben die niet door exemptie en geloften aan de vrije bemoemingsmacht van de Propaganda of plaatselijke Ordinarius onttrokken waren. De kandidaten van deze exclusieve missie-instituten (Seminarium Urbanum en het Parijse Instituut), daar zij niet tot een reguliere Orde of congregatie behoorden en derhalve in hun eigen diocees geïncardineerd bleven, konden niet gewijd worden met een van de titels die tot nog toe gebruikt en rechtsgeldig waren, namelijk die van armoede of van een beneficie. De propaganda vroeg hen daarom dat zij onder ede zouden beloven zich levenslang aan het missiewerk te zullen wijden en gaf verlof dat zij dan op grond van deze eed van volharding in het missiewerk konden gewijd worden zonder een andere der tot nog toe geldende titels. Deze titel van volharding of van levenslange toewijding aan het missiewerk werd bekend als: „*titulum missionis*". Immers het Concilie van Trente had ten strengste verboden wie dan ook tot de hogere wijdingen toe te laten zonder een „*titulus ordinationis*", i.e. een garantie dat er voor zijn ganse leven in zijn onderhoud zal worden voorzien[1]. Er moest derhalve een titel gevonden worden ook voor deze seculiere priesters,

[1] Sess. XXI, Decr. Ref. C. 2.

die vrijwillig een titel van een beneficie of een vast inkomen in Europa opgaven en aanboden naar missielanden te gaan, waar geen beneficies bestonden en waar ook geen kans bestond op een vast en geregeld in-inkomen. Daarom voerde de Propaganda de „*titulus missionis*" in en zodoende werd het mogelijk om die seculiere priesters te wijden, die vanwege de armoede der missies of vanwege andere omstandigheden en moeilijkheden van tijd of plaats anders niet gewijd zouden kunnen worden. De Propaganda zelf of het Instituut garanderen door deze titel voldoende onderhoud voor de missionarissen die zich onder ede verbonden hebben hun ganse leven aan het missiewerk te wijden. Reeds op 1 mei 1579 stond Gregorius XIII door de Bulle „*Quoniam divinae bonitatis*" toe dat kandidaten van het toen pas opgerichte Engelse College in Rome gewijd mochten worden „*sine aliquo beneficii vel patrimonii titulo et absque suorum Ordinariorum litteris dimissorialibus*". (Vaak waren deze kandidaten vluchtelingen uit Engeland wier bisschoppen vanwege de kerkvervolging niet bereikt konden worden). Eenzelfde privilege werd in 1588 ook toegestaan aan de kandidaten van het pauselijke Duitse College in Rome. In 1622 werden alle pauselijke colleges onder jurisdictie van de pas opgerichte Congregatie tot Voortplanting des Geloofs geplaatst. In 1638 stond Urbanus VIII aan alle „alumni S.C.P.F.", zoals de studenten van de pauselijke colleges toen genoemd werden, het privilege toe om tot de hogere wijdingen toegelaten te worden „*etiam absque titulo beneficii ecclesiastici aut patrimonii sed ad titulum tantum missionis*"[1]. In 1871 publiceerde de Propaganda een algemene Instructie, bedoeld voor alle Missies zowel binnen als buiten Europa, met de bedoeling een einde te maken aan de verschillende moeilijkheden en problemen betreffende de „*titulus missionis*", welke aanleiding gegeven had tot disputen en misbruiken. In die Instructie beval de Propaganda dat geen Ordinarius een clericus met de „*titulus missionis*" tot een hogere wijding mocht bevorderen zonder een indult van de Heilige Stoel. Dit indult wordt gewoonlijk gegeven voor een zekere tijdsperiode en voor een bepaald aantal gevallen aan de Oversten van missies of van colleges en Instituten die de missies bedienen. De „*titulus missionis*" is derhalve een „*titulus extraordinarius*" en is alleen maar bedoeld om in buitengewone omstandigheden gebruikt te worden[2]. Dit is zo gebleven totdat in 1918 de „*titulus*

[1] Breve „Ad uberes fructus", van Urbanus VIII, 18 mei 1638.
[2] Cf. Coll. n. 1369.

missionis" in het kerkelijk wetboek werd opgenomen en zodoende van „*titulus extraordinarius*" tot „*titulus communis*" werd bevorderd. Canon 981 plaatst de „*titulus missionis*" op hetzelfde niveau als de „*titulus servitii dioecesis*". Hij blijft, evenals oorspronkelijk het geval was, ook nu nog gereserveerd voor de gebieden die onder de jurisdictie van de Propaganda komen, of nu in die gebieden diocesen en een volledig georganiseerde hiërarchie gevestigd is of niet. Dit is duidelijk uit can. 981 waar een onderscheid gemaakt wordt niet tussen gebieden met of zonder diocesen, maar tussen gebieden die aan de Propaganda onderworpen zijn, of ze nu diocesen hebben of niet, en de gebieden waar de algemene wet van kracht is.

5. MISSIE-EED

EEN kandidaat die met deze „*titulus missionis*" gewijd wordt, moet een eed doen dat hij zijn hele leven aan de dienst der missies zal wijden. (can. 981 § 1) Oorspronkelijk was deze eed alleen maar voorgeschreven aan de studenten van de pauselijke colleges en van het Parijse missie-instituut, en nu nog betreft deze eed op de eerste plaats degenen die in de pauselijke Propaganda Colleges, zowel in als buiten Rome, opgeleid worden, maar verder ook al degenen die in seminaries in gebieden aan de Propaganda onderworpen worden opgeleid. Hoewel nog van dezelfde inhoud als voorheen[1] heeft de vorm van de eed in de loop der jaren toch meerdere veranderingen ondergaan, maar altijd met behoud van de twee hoofdpunten namelijk belofte van levenslange dienst aan de missies en een verzaking aan het recht om in een religieuze Orde of Congregatie te treden. De vorm van eed voorgeschreven door de Propaganda in 1871[2] drukt het uit als volgt: „Niet alleen de studenten der pauselijke colleges maar van nu af aan al degenen die wensen gewijd te worden *titulo missionis* moeten onder ede beloven dat zij hun ganse leven aan het werk der missies zullen wijden en dat zij niet zullen toetreden tot een religieuze Orde zonder toestemming van de Heilige Stoel". Het is dan ook wel een weinig bevreemdend dat de juist genoemde canon 981, welke de wijding *titulo missionis* toestaat op voorwaarde dat de kandidaat onder ede zal beloven zich levenslang aan het missiewerk te wijden onder de jurisdictie van de plaatselijke

[1] Cf. Coll. n. 142.
[2] Cf. Coll. n. 1369.

Ordinarius, geen uitdrukkelijke melding maakt van het verbod om tot een Orde of Congregatie toe te treden. Maar toch duikt dit verbod enigszins onduidelijk ergens anders op namelijk in can. 542 § 1 welke zegt dat: ,,Clerici die krachtens een wet van de Heilige Stoel onder ede gebonden zijn zich aan de dienst van hun diocees of *missies* te wijden, niet geldig tot het noviciaat (van een Orde of Congregatie natuurlijk) kunnen worden toegelaten". (cf. CC. 555, 572, 3°) Ik bestempel dit echter als een enigszins onduidelijke inferentie daar gezaghebbende auteurs het er niet over eens zijn of dit ook toepasselijk is op missionarissen, die door een missie-eed gebonden zijn. Vermeersch, Vidal, Toso, Fanfani, Ferreres, Cocchi enz. beweren dat degenen die gebonden zijn door de missie-eed toch geldig tot een religieuze Orde of Congregatie of Sociëteit kunnen toegelaten worden, terwijl Paventi, Blat, Schäfer, Creusen enz. dit ontkennen. De Constituties van de Sociëteit van Mill Hill zeggen hierover in n. 269: ,,Geen lid van deze Sociëteit mag tot een religieuze Orde, Congregatie of Sociëteit toetreden zonder speciaal verlof van Propaganda". Let wel dat de Constitutie niet zegt dat de toelating tot een andere Congregatie enz. ongeldig zou zijn, maar dat het toetreden zonder verlof van Propaganda een ongeoorloofde handeling is. De kwestie van ‚*validitas*' of ‚*liceitas*' wordt niet beslist!

6. INCARDINATIE EN MISSIE-INSTITUTEN

HET Parijse Instituut voor de Vreemde Missies werd in 1638 gesticht met het doel een gelegenheid te scheppen voor seculiere priesters, die zich aan het missiewerk wilden wijden zonder gebonden te zijn door geloften en de speciale regels van een Orde of Congregatie. Met dat doel voor ogen werden de kandidaten gewijd *titulo missionis* krachtens welke titel zij zich verplichtten hun actieve priesterleven aan de missies te wijden, terwijl zij daarentegen toch geïncardineerd bleven in hun eigen diocesen van domicilie of van oorsprong. Vele dergelijke Instituten zijn in de loop der jaren gesticht, die in de Codex beschreven worden als Sociëteiten van seculiere priesters, die in gemeenschap leven zonder geloften te doen. Voor hen is de Sociëteit slechts een middel tot hun doel, dat is de missie, waarin zij verschillen van leden van religieuze Orden en Congregaties voor wie de religieuze staat het doel van hun intrede in de organisatie van hun keuze is. In de Nederlandse taal hebben we

eigenlijk geen geijkte term voor dergelijke „*Societates sine votis*" en derhalve betitelen wij ze in dit artikel als Instituten of Sociëteiten. In de Codex vinden we een speciale sectie voor dit soort Instituten omvattend canons 673-681. Deze Instituten worden, evenals religieuze Congregaties, verdeeld in pauselijke of diocesane, klerikale of leken-Instituten (can. 673 § 2) Alle leden van dusdanige Instituten zijn onderworpen aan de verplichtingen welke de geestelijke stand binden en ook aan de algemene verplichtingen voor Religieuzen gegeven in CC. 595-612, tenzij hun Constituties enige veranderingen in die algemene verplichtingen aanbrengen, en ten slotte natuurlijk ook aan hun eigen Constituties. (can. 679) Alle leden van deze Instituten, klerikale zowel als leke-leden, genieten zowel de kanonieke privileges voor de geestelijke stand (CC. 119-123) als alle andere voorrechten welke direct aan het Instituut gegeven zijn. Zij hebben echter geen aandeel in de voorrechten der Religieuzen, tenzij deze door een speciaal voorrecht aan hen zijn meegedeeld. (can. 680)

Volgens het gewone kerkelijk recht wordt een persoon, die zich door een eed gebonden heeft om zijn hele leven aan de missies te wijden, niet ge-excardineerd uit zijn diocees maar blijft hij daarin geïncardineerd. De juridische gevolgen van de incardinatie worden echter als het ware gesuspendeerd door tussenkomst van het hoogste gezag van de Heilige Stoel om weer van kracht te worden zodra de opschorting ophoudt doordat bij voorbeeld de kandidaat van zijn eed geabsolveerd wordt. Zo werd de wet altijd uitgelegd en toegepast voor degenen die na het uitspreken van hun missie-eed *titulo missionis* gewijd waren. De kandidaten behoorden immers tot geen enkele Orde of Congregatie maar waren waarachtige seculiere priesters, die tot een bepaald diocees behoorden doch zich met toestemming van hun bisschop aan het missiewerk wijdden. De reden waarom ze gewijd waren was niet „de dienst van het diocees" maar „ten dienste van de missie" zonder nochtans hun diocees te verliezen, wat derhalve verantwoordelijk bleef voor hun onderhoud als zij om de een of andere reden hun missiewerk vaarwel moesten zeggen. Dit feit en die verantwoordelijkheid brachten meerdere bisschoppen er toe „*litterae dimissoriales*" te weigeren aan kandidaten van missie-instituten, aldus verhinderend dat zij als kandidaten van die Instituten gewijd konden worden. Verontrust over deze gang van zaken verzocht de Algemene Overste van de Sociëteit voor Afrikaanse Missies aan de Propaganda om de faculteit zelf *litterae*

dimissoriales aan zijn eigen kandidaten te mogen uitreiken. Dit privilege werd hem toegestaan door een schrijven gedateerd 31 juli 1899, en werd later ook aan andere missie-instituten gegeven. Krachtens deze faculteit kan de Algemene Overste kandidaten voor de hogere wijdingen voordragen door *litterae dimissoriales* aan hen te geven nadat zij de eeuwige missie-eed gedaan hebben. Op deze wijze is de toelating tot de heilige wijdingen *titulo missionis* niet langer afhankelijk van de toestemming van de bisschop van zijn diocees en hierdoor werden missie-instituten zonder geloften op gelijk niveau gesteld met religieuzen in zover namelijk ook deze „*litterae dimissoriales*" voor de hogere wijdingen aan hun kandidaten kunnen geven, nadat zij hun professie en eeuwige geloften gedaan hebben. (can. 964) Maar ofschoon nu hun toelating tot de wijdingen niet langer afhankelijk was van de bisschop van hun diocees, waren de leden van missie-sociëteiten zonder geloften daardoor toch nog niet geëxcardineerd uit hun diocesen. Om dit te bereiken moest er nog een andere stap gezet worden. Evenals religieuzen uit hun diocesen geëxcardineerd en in hun Orde of Congregatie geïncardineerd worden door hun professie en eeuwige geloften, zo besloot de Heilige Stoel dezelfde legale gevolgen te verbinden aan de missie-eed wanneer die gedaan werd door leden van Missie-Instituten zonder geloften. Om die reden stelde Rome voor om de wijdingstitel van *titulus missionis* te veranderen in *titulus mensae communis*, dezelfde titel namelijk waarmede leden van religieuze Congregaties gewijd worden. (can. 982 § 2) Deze verandering werd door de Propaganda ingevoerd in verschillende missie-instituten, o.a. in de Sociëteit van Mill Hill door een Rescriptum van de S.C.P.F. van 25 januari 1935, hetwelk nader verklaard werd door een Rescriptum van 25 mei 1937 in de volgende woorden: „*Cum iuramentum aggregationis isti Societati clare habeat vim canonicae incardinationis, necessarie sequitur sodales, potius quam titulo missionis, ad SS. Ordines promovendos esse TITULO MENSAE COMMUNIS. Hujusmodi autem titulus nullam mutationem inducit quoad naturam istius Societatis, quae non est Congregatio religiosa*". (Prot. 997-37) Door deze verandering van wijdingstitel en doordat de missie-eed nu als wettelijk gevolg heeft incardinatie in het Instituut, worden missie-sociëteiten echter niet onttrokken aan de jurisdictie van de Propaganda, hoeveel ze nu ook op religieuze Congregaties mogen lijken, en komen dus niet onder de Congr. Religiosorum.

Dit is duidelijk uit een antwoord wat de S.C. Consistorialis op 15

maart 1910 gaf, welk antwoord is overgenomen in de Codex in can. 252 § 3, welke zegt: „Sociëteiten en seminaries, welke gesticht zijn uitsluitend voor de opleiding van missionarissen, staan alle onder de jurisdictie van de Congregatie van de Propaganda".

7. MISSIE-SOCIËTEITEN ZONDER GELOFTEN

HIER volgt een volledige lijst van missie-sociëteiten zonder geloften, die zich uitsluitend aan missiewerk wijden en afhankelijk zijn van de Propaganda:

(1) *Societas Parisiensis missionum ad exteras gentes* — Société des Missions Etrangères de Paris — (M.E.P.), gesticht in Parijs in 1638 door mgrs. Pallu en Lambert de la Motte.

(2) *Pontificium Institutum pro Missionibus ad exteros* — de Missie-Sociëteit van Milaan — (P.I.M.E.), welke ontstond door een fusie (1926) van het Pauselijke Instituut van de H.H. Petrus en Paulus (1874) en dat van de H.H. Ambrosius en Carolus (1850), bewerkstelligd door paus Pius XI.

(3) *Societas Lugdunensis pro Missionibus ad Afros* — (S.M.A.) Société des Missions Africains de Lyon, gesticht in Lyon in 1856 door mgr. Melchior de Marion-Brésillac.

(4) *Societas Missionariorum Sancti Josephi de Mill Hill, apud Londinum* St. Joseph's Society for Foreign Missions of Mill Hill — (M.H.F.) gesticht in 1866 te Mill Hill door kardinaal H. Vaughan.

(5) *Societas Missionariorum Africae* — Société des Missions d'Afrique — (W.P.) gesticht in 1868 door kardinaal Lavigerie in Algiers.

(6) *Societas Missionum Exterarum de Bethlehem in Helvetia* — gewoonlijk bekend als de Bethlehem Paters — (S.M.B.) gesticht te Immensee in Zwitserland in 1922.

(7) *Societas Burgensis pro Missionibus Exteris* — Missie-Sociëteit van Burgos — (M.E.B.), in 1899 te Burgos in Spanje gesticht door de eerw. heer Gerardo Villota.

(8) *Societas de Maryknoll pro Missionibus Exteris* — Catholic Foreign Mission Society of America — (M.M.), gesticht in Amerika door Father J. Walsh in 1911.

(9) *Societas Sancti Columbani pro Missionibus apud Sinenses* — The Maynooth Mission to China — (M.S. Col.) gesticht door gemeenschappelijke stem van de Ierse bisschoppen te Maynooth in Ierland in 1917.

(10) *Societas de Scarboro Bluffs pro Missionibus Exteris* — The Mission Society of Scarboro — (M.E.S.B.), in 1918 door mgr. J. Fraser in Canada gesticht.

(11) *Societas pro Missionibus Exteris Provinciae Quebecensis, Canada* — Société des Missions Etrangères de la Province de Québec — (M.E.Q.), in 1921 gesticht door de bisschoppen van de kerkprovincie van Quebec.

(12) *Societas Sancti Patritii pro Missionibus ad Exteros, Kiltegan, Ireland* — Kiltegan Fathers — in 1932 te Kiltegan in Ierland gesticht door Father Whitney.

(13) *Seminarium de Yaruma pro Missionibus Exteris,* — gesticht in 1939 in Columbia.

(14) *Societas Missionariorum Indigenorum Storum Petri et Pauli,* in 1945 gesticht te Benares in India.

(15) *Instituto de Santa Maria de Guadelupe para las Misiones Extranjeras* — (M. de G.)in 1947 door de bisschoppen van Mexico gesticht en goedgekeurd door de Propaganda 28 april 1954.

Al deze sociëteiten (of instituten) stemmen hierin met elkaar overeen dat de leden geen geloften doen en derhalve niet religieuzen in de strikt kanonieke betekenis van die term zijn, maar zij zijn seculiere priesters, die zich onder het opperste toezicht en gezag van de Propaganda aan het missiewerk wijden, waar zij zich toe verplichten door een eed van volharding en stabiliteit. Er zijn kleine verschillen in de terminologie gebruikt in de eed zoals die door de verschillende sociëteiten wordt gedaan, maar dit zijn slechts aanpassingen aan de opvattingen van verschillende karakters en nationaliteiten.

NOTA. Zoals we in het begin van dit artikel zagen, waren de grote Orden de eersten om missiewerk te ondernemen; later hebben zij ook colleges speciaal voor dit doel geopend. De Franciscanen waren de eersten, gevolgd door de Carmelieten, Dominicanen en Jezuïeten. Bovendien zijn er ook religieuze Congregaties met eenvoudige geloften die zich uitsluitend aan missiewerk geven en dus ook afhangen van de Propaganda, nl.

(1) Congregatio Immaculati Cordis Beatae Mariae Virginis (Scheut); (2) Societas Verbi Divini (Steyl); (3) Congregatio Filiorum Sacri Cordis Jesu (Verona); (4) Pia Societas Sancti Francisci Xaverii pro Exteris Missionibus (Parma); (5) Missionarii filii Sacri Cordis Jesu (Würtenberg) (6) Institutum Missionum a Maria Consolata (Turijn) (7) Societas Sancti Francisci Xaverii (Goa - Indië)

CONCLUSIE

Het zou te lang worden als wij de verschillende vormen van eed en methoden van vorming in de verschillende missie-instituten gingen ontleden. We zagen dat zij dit met elkaar gemeen hebben dat de leden zich door een eed verbinden om hun leven lang zich aan het missiewerk te wijden. Door deze eed worden zij ook geïntegreerd als leden van het instituut en tegelijkertijd aan de missies gebonden.

De eeuwige eed is derhalve de enige stabiliserende factor van het instituut en ofschoon dit in zijn organisatie en opbouw veel op religieuze congregaties met geloften gelijkt, verschilt het toch juist in dit opzicht daarvan dat de leden geen geloften doen en zodoende als seculiere priesters direct en geheel ter beschikking van de Propaganda staan. Nu is het wel zo dat die instituten een soort noviciaat hebben, in navolging van congregaties met geloften, maar die proeftijd wordt nodig geacht niet om op deze wijze op religieuzen te gelijken maar om op een discrete wijze een selectie te kunnen doen van geschikte kandidaten en om hen te oefenen in de hoodzakelijke deugden en karaktereigenschappen. Die proeftijd lijkt wel op een noviciaat maar is het toch niet in de kanonieke betekenis van het woord en derhalve wordt het correcter aangeduid met de naam van proeftijd of vormingsjaar. Bovendien schijnt het dat in navolging van de tijdelijke geloften bij religieuzen, de seculiere instituten een periode van wat zij noemen tijdelijke professie ingevoerd hebben. Daar er echter geen geloften gedaan worden in die sociëteiten of instituten, kan die tijdelijke professie slechts bestaan in het doen van een tijdelijke eed, ofschoon er voor missie-instituten niet dezelfde redenen aanwezig zijn, als die welke een periode van tijdelijke geloften voor religieuzen adviseren. Deze laatsten immers kunnen beoefenen, en doen dat ook in werkelijkheid gedurende hun tijdelijke professie, de gebruiken, oefeningen, boetedoeningen van hun toekomstige religieuze staat, maar voor een kandidaat van een missie-instituut is dit niet mogelijk. Hij kan niet uittrekken naar de Missie en daar één of twee jaar beleven en „proeven" wat hij zal moeten doen en ondergaan gedurende zijn hele toekomstige missie-leven. Het klinkt dan ook wel een beetje vreemd wanneer wij hem bij zijn tijdelijke eed plechtig horen beloven en zweren dat hij zich voor een jaar aan het missiewerk zal wijden, terwijl hij weet dat hij niets anders kan en mag doen dan heel stilletjes thuis blijven en zijn

studies voltooien, evenals elke seminarist dat doet, en deze laatste studeert even hard en gehoorzaamt zijn oversten even goed ook zonder zich daartoe onder ede verplicht te hebben. Terecht menen we derhalve dat het voornaamste nut van die periode van tijdelijke eed daarin gelegen is dat het de Overste een langere observatie- en bedenktijd toestaat, alvorens de kandidaat voor het leven tot de missie-sociëteit wordt toegelaten en geïncardineerd. Indien dat niet het geval was, zou het de voorkeur verdienen aan de oorspronkelijke gewoonte vast te houden zoals die nog onderhouden wordt aan de pauselijke Propaganda Colleges en bij de „Missions Etrangères de Paris", om slechts de eeuwige eed af te leggen zonder voorafgaande tijdelijke eed.

Mill Hill

BOEKBESPREKING

DR. H. DORRESTEYN, *Biecht en boete*, Romen & Zn., Roermond 1955, 171 p. met zaakreg.

Dit boekje geeft op heel bevattelijke wijze de katholieke leer over de biecht en een korte beschouwing over aflaten. Het zegt geen originele dingen, maar maakt een gelukkig en vrij uitvoerig gebruik van de H. Schrift, geeft iets over de geschiedenis, behandelt de liturgische gebeden en wat er zoal bij de biechtpraktijk te pas komt. Verdienstelijk is o.m. nog, dat het de verhouding van zondaar en Kerk ter sprake brengt (Pax Ecclesiae). Al is dit boekje een goed soort vulgarisatie, toch zouden wij juist hierbij wat meer moderne stijl wensen, bepaaldelijk wat meer „invoelen" in de situatie van biechtvader en biechteling. Het geheel maakt een schematische indruk. De taal is goed en helder, maar niet sterk. Oude uitdrukkingen, zoals stof en vorm, smaken teveel naar de handboeken. Een enkele keer laat het taalgevoel geheel verstek gaan, o.a. wanneer schr. zegt dat Jezus de duivel te lijf gaat, en wanneer hij het prachtige beeld van St.-Paulus over de schepping die in barensnood verkeert „bijna monsterachtig" noemt (18 en 26). Het lijkt helemaal niet af, te zeggen dat het diepste in de zonde ligt in de overtreding van Gods wet (114). Het gaat meer om goedheid; het weigeren goed te zijn en het kwetsen van Gods goedheid. Wij zouden ook een vraagteken willen plaatsen bij de uitdrukking „weerbarstigheid" voor dagelijkse zonde (l.c.). Afgezien van deze bijkomstigheden, waarover men misschien ook nog disputeren kan, lijkt het boekje zeer geschikt voor de verspreiding van een gezond inzicht in de betekenis van het sacrament. Wij wensen het van harte een ruime verspreiding.

Nijmegen L. H. C.

DRS. TH. KOENDJONO S.J.

INLEIDING TOT DE STUDIE VAN DE JAVAANSE ZEDENLEER IN DE JAVAANSE LETTERKUNDE

Verantwoording. — Een katholieke Javaan, die nog de frisheid van het katholiek geloof bezit en zijn eigen cultuur weer bekijkt, ziet zich iedere keer geconfronteerd met het niet-katholieke in zijn cultuur en vraagt zich af, hoever zij al dan niet katholiek is. En het wordt hem een nationale katholieke vreugde te ontdekken dat vele elementen van zijn eigen cultuur slechts de stempel van Christus' genade nodig hebben om in het katholicisme geïntegreerd te kunnen worden.

Wanneer er ergens geschreven staat dat „in Jan Berchmans de Nederlandse aard als het ware gecanoniseerd werd" [1], dan is het begrijpelijk, dat wij met een heilige nieuwsgierigheid gaan zoeken, welke onze Javaanse aard, karakter, deugden, en dus ook onze zedenleer zijn, die ook die „bovennatuurlijke glans" [2], door de katholieke Kerk bevestigd, kunnen krijgen. Indien dit ideaal nog al wat hoog is en de verwezenlijking er van nog ver in het verschiet ligt (kan de snelheid van het tegenwoordige leven zich ook niet doen gelden in het zedelijk leven?), hebben we nog zoveel redenen om deze studie te verantwoorden. Wanneer wij ons eigen zedelijkheidsideaal, in de Javaanse zedeleer neergelegd, die vanzelf aangepast is aan het lokale bestaan van het Javaanse volk met zijn bepaalde fysieke constitutie en zijn feitelijke omgeving kennen, kunnen we ons inziens ons eigen volk beter brengen tot dat zedelijke ideaal dat Christus is, in de opvoeding van de jeugd, in de omgang met de mensen, in de beïnvloeding van de publieke opinie.

Men zou zich kunnen afvragen, of de Javaanse jeugd na de politieke omwenteling en in de maatschappelijke revolutie nog ontvankelijk voor zijn oude zedelijkheidsidealen is. Wij zijn het immers niet eens met de bewering dat de Javaan Javaans blijft [3], vooral wanneer daarmee meer de uiterlijke gedragingen van het volk bedoeld worden. Het wil echter nog niet zeggen, dat het Javaanse volk niet meer ontvankelijk is voor zijn oude zedelijkheidsidealen, omdat een bepaalde deugd op zoveel verschillende manieren „uitgeleefd" kan worden. Zoals een „familia-

[1] Feesteigen der Sociëteit van Jesus. Hilversum, 1943. p. 233.
[2] O.c. ibidem.
[3] F. Wignjaprasetya S.J. „Een Javaan blijft een Javaan". Berichten uit Java 1953. Afl. VI.

ritas cum Deo" anders wordt beleefd door een jezuïet dan door een franciscaan, zo kan ook de deugd van volharding of zelfbeheersing anders beoefend worden door een Javaan dan door een Nederlander.

Instelling van de onderzoeker. — Wij zullen in ons opstel met opzet het woord zondebesef vermijden en geven de voorkeur aan de term: zondebegrip. Het eerste woord immers (ofschoon men tegenwoordig ook spreekt van het gebrek aan zondebesef bij moderne heidenen) brengt ons onwillekeurig naar de sfeer van „primitieve mentaliteit", die niet de juiste wetenschappelijke sfeer is voor de onderzoeker van de Javaanse zedenleer. De moderne etnologie gebruikt reeds met een zekere huiver het woord „primitief", omdat gebleken is, dat de betekenisinhoud van dit woord niet of weinig toepasselijk is op de meeste volkeren buiten de „beschaafde" wereld.

Door de nu reeds verlaten theorieën van Lévy-Brühl werd het verschil in de geestelijke structuur van de bekende cultuurvolkeren en de nog onbekende volkeren sterk overdreven. Deze volkeren werden voorgesteld, alsof ze een geheel andere denkwijze hebben en in een andere psychische wereld leven, die niet te verklaren is in de gewone logische denkcategorieën. Het exotische werd te veel benadrukt en het parallelle met de bekende culturen a priori ontkend. Een graadverschil werd aangezien voor een wezensverschil, de uiterlijke verschijning als de innerlijke inhoud zelf. Zo werden de verschijnselen niet geplaatst in de juiste rangorde in de structuur van het geheel. Zo is b.v. prof. dr. Vroklage S.V.D., doordat hij m.i. de vooroudersdienst een te centrale en universele functie heeft gegeven, tot een foutieve conclusie gekomen: „Daar, zoals overal (! Th. K.) in Indonesië, onder adat bijna alle voorschriften en geboden vallen, is de zonde praktisch bijna altijd een overtreding van de wetten van onze voorouders."[1]

De zedelijke begrippen en oordelen van die volkeren kunnen dikwijls vermengd (niet verward) zijn met waardeoordelen uit andere categorieën. Zo kunnen bij vele Hindoes de zondebegrippen, begrippen over het bonum vermengd zijn met waarheidsbegrippen, begrippen over het verum, omdat in een bepaald systeem wordt geleerd, dat de eeuwige zaligheid, de eenwording met het hoogste Wezen, niet bereikt wordt door moreel goede daden, maar door de kennis van de identiteit van het

[1] Prof. dr. B. A. G. Vroklage S.V.D. Primitieve mentaliteit en zondebesef bij de Beloenezen en enige andere volken. Roermond-Maaseik 1949, p. 104.

schepsel met de Schepper. Dit feit kan men onderzoeken in een „primitiverende" houding, maar ook in een zakelijk-nuchtere, in de wetenschap, dat ook in onze katholieke filosofie het morele kwaad gepaard gaat met en een wederkerige invloed heeft op de dwaling en dat volgens St.-Thomas de beatitudo in een visio bestaat. Wanneer we in ons onderzoek de juiste instelling hebben, zullen we m.i. gemakkelijker aandacht krijgen voor meer reële kwesties. In een inleiding van een studie als de onze lijkt onze opmerking niet overbodig.

Terrein van onderzoek. — Zonder chauvinisme of naïveteit kunnen we misschien zeggen, dat het Javaanse volk, of de Javaanse bevolkingsgroep, in Zuid-Oost-Azië, na India, het grootste cultuurgoed heeft. Zeker is dit, wanneer we niet alleen al wat geschreven is beschouwen, maar ook wat nog leeft in de mondeling overgeleverde traditie. Er is geen facet van het menselijk bestaan, waaraan de Javaanse geest niet heeft getracht zijn krachten te wijden. Vanaf de hoogste bespiegelingen over God tot de eenvoudigste zorgen om kippen meer eieren te laten leggen. Van deze cultuurschat heeft de Javaanse mystiek voorlopig de grootste belangstelling van de geleerden. Maar naar ons weten is er tot nu toe nog geen volledige studie gewijd aan ons onderwerp, ofschoon de belangstelling van de Javanen zelf hiervoor zeker niet onderdoet voor die voor de mystiek. Het valt althans op, dat de Javaanse litteratuur een bijzondere voorliefde heeft voor het morele, die tot uiting komt in de liefde voor moraliseren, waar dit in de samenhang van het geschrift maar enigszins mogelijk is. De Javanen hebben ook de handigheid om gewone verhalen een allegorisch-moraliserende zin te geven. We denken hier aan het verhaal Mintaraga (uit het Sanskrit: Vitarâga: zonder hartstocht).

Het Javaans geestesleven is als van ieder ander volk in zich gecompliceerd. Maar het Javaanse munt nu eenmaal niet uit door ordelijkheid en helderheid, waarvan men de reden vooral moet zoeken in zijn cultuurgeschiedenis. Dr. Kraemer noemt de Javaanse litteratuur een „conglomeraat"[1]. Hij spreekt van een „ineenstrengelingsproces"[2]. „Logische samenhang is in deze verbinding vaak niet te vinden"[3]. De Javaanse litteratuur wordt door hem vergeleken met „een cirkel, waarvan het middelpunt overal is[4]."

[1] Dr. H. Kraemer. Een Javaanse Primbon uit de zestiende eeuw. Diss. Leiden 1921 p. 124.
[2] O.c. p. 122.
[3] O.c. p. 125.
[4] l.c.

Deze niet al te troostrijke bevindingen heeft dr. Kraemer opgedaan in zijn studie over de mystiek, waarin de gewone man zich slechts in enkele gevallen kan werpen met behoud van zijn geestelijke gaafheid, zeker waar een geestelijk gezag geen toezicht houdt.

Eenvoudiger echter is de zedenleer, waarbij men tenminste zijn recta conscientia moralis als leidraad kan gebruiken. Vandaar kan dr. Pigeaud, één van de beste Javanici van de laatste tijd, van een schrijver uit de vorige eeuw zeggen: „Zijn de uitingen van het Javaanse geestesleven van R. Ng. Ranggawarsita min of meer verwarrend, die over de zeden zijn heel wat duidelijker" [1].

Uiteraard zal onze studie, wanneer ze volledig wil zijn, zich moeten uitstrekken over de hele Oud-Javaanse en Nieuw-Javaanse litteratuur. Maar wanneer wij de vindplaatsen van hun visie en leer aangaande het morele enigszins schematisch willen opnoemen, kunnen wij het volgende zeggen.

Vanzelf is de Javaanse zedenleer te vinden in de echte zedenkundige boeken of de zogenaamde „moraliserende geschriften" zoals de Sanasunu, Wulangrèh, Wédatama, de Oud-Javaanse Nirarthaprakreta, Nitiçâstra. Verder in de sagen en dierenverhalen, die dikwijls slechts een aankleding vormen van een of andere zedelijke theorie. In de gewone verhalen en romans, waar zoals boven gezegd, de zedenleer te pas en te onpas naar voren wordt gebracht. De Javaanse spreekwoorden, die als de spontane neerslag zijn van de levenswijsheid van het volk, bevatten dikwijls interessante morele kernspreuken. Eindelijk zal de wajang, die als het ware een compendium is van de hele Javaanse cultuurschat, misschien tegen onze verwachting in, ons ook veel materiaal verschaffen. Wij moeten de wajang echter niet beschouwen zoals zij geschreven staat in de handboeken voor de dalang, maar zoals het gewone volk haar beschouwt. „Oude Javaanse hoofden, naar betekenis en doel van de wajang gevraagd, gaven aan Oetoyo als hun mening te kennen, dat de vertoningen moeten strekken om den Javaan beter in te wijden in de geschiedenis van zijn land en om hem te leren wat goed en kwaad is" [2].

Verschillend karakter van het materiaal. — Ten eerste lijkt het ons van belang te weten, hoe wij dat materiaal moeten verwerken. Op wat voor bij-

[1] Dr. Th. Pigeaud. Tantu Panggelaran. Diss. Leiden 1924 stelling 3.
[2] Aangehaald door Rassers in zijn artikel: Over de oorsprong van het Javaanse toneel. in Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. d. 88 p. 381.

zondere nuances de onderzoeker moet letten. In de gewone verhalen en romans zullen de begrippen over het morele van zelf meer spontaan en meer „beleefd" voor de dag komen dan in de zedenkundige boeken, waar de auteur zich moet houden aan conclusies ook van een dwaling. Daar is zijn leer gewoonlijk dan ook verder van het leven dan in de eerste. Maar de zedenkundige boeken zijn beter te overzien, omdat ze een geheel vormen, een wijdere amplificatie krijgen en een duidelijke achtergrond hebben. In het ontstaan zelf van de ideeën hebben de verschillende geschriften ook op elkaar hun invloed uitgeoefend. De moraliserende geschriften hebben één auteur, die echter zijn materiaal onder andere verzameld heeft uit wat mondeling wordt overgeleverd en nog onder het volk leeft. Van de andere kant neemt het volk graag citaten over van de schrijvers. En daar die geschriften meestal in poëzie zijn geschreven, kent het volk grote gedeelten van buiten. Het lijkt ons echter 't beste, om als beginpunt van deze studie de zedenkundige boeken zelf te nemen, omdat deze uiteindelijk toch de neerslag zelf van de rustige, gerijpte activiteit van de Javaanse geest vormen. En zij zijn bovendien in zekere mate ook de weerspiegeling van het geestesleven van het volk.

Buitenlandse invloeden. — Ondanks de vele buitenlandse invloeden treffen wij in onze Javaanse litteratuur wat de zedenleer betreft veel gaafs en orthodox aan. Hier en daar ziet men de Javaanse zedenleer zich aanpassen aan een nieuwe levensvorm van een buitenlandse positieve godsdienst, men denke aan de veelwijverij van de Islam. Toch kunnen wij a priori niet vaststellen, dat datgene wat gaaf en orthodox is, inheems is en zich heeft kunnen onttrekken aan de buitenlandse invloed met name van het Boeddhisme, het Hindoeïsme en de Islam. Deze buitenlandse invloeden hebben er zeker ook het hunne toe bijgedragen om het zondebegrip en de zedenleer tot haar huidige gestalte te brengen.

Onze vraag is nu, in welk opzicht en tot hoever ieder van die geestelijke stromingen nieuwe elementen heeft gegeven, preciseringen en rechtzettingen van begrippen. Deze invloeden hoeven niet per se meteen en formeel van morele aard te zijn. Zij kunnen door hun diverse leringen over het wezen van God, van de wereld, van de mens, van het lijden, indirect ook inwerken op de Javaanse ideeën over goed en kwaad. De drie bovengenoemde stromingen bijvoorbeeld hebben ieder hun eigen godsidee.

Om een markant feit te noemen, dat ons probleem kan illustreren: Het is ons opgevallen, dat in de verhalen de namen van God dikwijls polytheïstisch zijn, of tenminste naar polytheïsme zwemen, terwijl zij in de moraliserende geschriften een monotheïstisch karakter hebben. Bij dit verschijnsel kunnen we echter niet van te voren zeggen, dat het polytheïsme hierin van de Hindoes afkomstig is en het monotheïsme van de Islam. Het is immers ook een feit, dat die monotheïstische benamingen van God, behalve het woord Allah zelf, zuiver Javaans zijn, terwijl de Islam zelf in haar dogma niet minder dan 99 attributen-namen van God heeft.
Bij de Hindoes hebben wij de bekende Bhakti-religie, een godsverering, die een persoonlijke liefde tot de godheid als motief heeft. Dit woord „bhakti" (van het Sanskritwoord bhaj, zich overgeven), dat door de westerse geleerden vertaald wordt met Hingabe, Verehrung, Gottesliebe, religiöser Glaube, Anbetung, liebevolle Verehrung, devotion, love surrender, dévotion mystique[1], komt in zijn verbasterde vorm „bekti" en met ongeveer dezelfde betekenis ook vaak voor in de Javaanse religieuze geschriften. Het staat echter niet vast, dat de Bhakti-religie naar Java is overgebracht, wel is het zeker, dat de Hindoes met het pantheïstisch en monistisch godsidee het Javaans geestesleven rijker hebben gemaakt.

Het Boeddhisme met zijn gedetailleerde leer over de „karman", de menselijke daad, die zijn moreel-fysische gevolgen onherroepelijk met zich meebrengt, zou de Javaan een beter inzicht kunnen geven in het wezen van de morele daad als zodanig. Maar het Boeddhisme ziet in de zonde geen enkele overtreding van Godsgebod. Zijn centrale belangstelling is exclusief gericht op de gevolgen er van.

Deze overtreding van Godsgebod wordt van de andere kant zeer zuiver gezien in de Islam. Maar in de Islam heeft het karakter van wettelijkheid de overhand. In het Christendom heeft de moraliteit haar uiteindelijke grondslag in de heiligheid van God. Voor de Muslim is het genoeg te weten, dat het een wet is van God. Tot in de kleinste verplichtingen, die hij van zijn godsdienst aanvaardt, ziet de Muslim een zuiver positieve wet van God.

Een inzicht in het wezen van de menselijke daad zal de Javaan door de Islamietische leer over de Goddelijke voorbeschikking en de men-

[1] Prof. J. GONDA. Het begrip Bhakti. In Tijdschrift voor Philosophie. Deel 10, 1948.

selijke vrijheid gekregen hebben. Toch bestaat er over deze ook voor ons moeilijke kwestie nog altijd een verschil van mening zowel in de Koran, als in de Islamietische traditie en theologie. Zowel voor de absolute macht van God als voor de vrijheid van de mens zijn er evenveel teksten te vinden in de Koran. Hier treedt het positief persoonlijke ingrijpen van God nog op de voorgrond. De traditie is echter nog sterk in de ban van het heidense onpersoonlijke fatum. De Muslimtheologie van haar kant probeert een dogma op te stellen, dat niet tekort doet aan de almacht van God, maar de mens ook verantwoordelijk blijft stellen voor zijn zedelijk gedrag.

In het dagelijks leven schermen de Javanen, ook de niet-Muslims, graag met deze Goddelijke predestinatie („takdir Allah" verbasterd tot „ndilalah"), zonder dat ze in het minst hun verantwoordelijkheidsgevoel verloren hebben.

De voornaamste kwesties die zich voordoen. — Na de centrale ideeën van de buitenlandse geestelijke stromingen even aangeraakt te hebben, is het natuurlijk simplistisch en voorbarig om direct te zeggen, dat het begrip van de Javanen over de zonde is: een morele daad, die tegen de liefde van God is en een overtreding van Zijn gebod, de oorsprong van elk element toeschrijvend aan die diverse invloeden. Het zou al een prestatie zijn te ontdekken, dat het Javaanse zondebegrip in zijn elementen een precisering heeft gekregen van voornoemde religies.

Is verder het monotheïstisch karakter van de Javaanse moraal zo diep in het bewustzijn, dat God als een zuiver goddelijke persoonlijkheid wordt aangevoeld, zodat de moraal de vorm wordt van de houding van het persoonlijke individu tot de persoonlijke God? Wanneer het een persoonlijke houding is, wat is dan het motief van die morele afhankelijkheid van God? En wanneer nog niet overal een persoonlijke liefde als motief wordt gevonden, is er dan tenminste hier en daar niet het liefdemotief dat doorbreekt in de theoretische zedenleer, zoals het geval is bij de Bhakti-religie der Hindoes? Zouden wij dan tot een negatief antwoord mogen komen, wanneer wij alleen benamingen van God vinden als: De Schepper, de Almachtige, de Alwijze, de Alziende, de Wetgever?

Heeft het juridisch Islamietisch begrip van de zonde een invloed ten goede gegeven op het Javaanse zondebegrip? Is de grote laksheid van de Javaanse Muslim wat betreft de zware verplichtingen van de Islam

gesproten uit minachting voor deze formalistische godsdienstoefeningen, zoals de dagelijkse gebeden, waaraan velen zelf geen geestelijke inhoud vermogen te geven? Of ondanks het besef van het Godsgebod, wat uiteraard niet de juiste verhouding met God kan bevorderen? Is bij de Javaanse Muslim de pre-Islamietische moraal opgenomen in zijn Islambeleving of blijft zij een tweede categorie van verplichtingen naast de Islamietische?

Wat ons nog meer te denken geeft, is het feit, dat de woorden, die de zonde betreffen meestal niet ontleend zijn aan de Islamietische godsdienstige woordenschat. Het woord voor de zonde zelf is „dosa", een Sanskritwoord dat kan betekenen: fault, defect, bad condition, sin, transgressio. Voor berouw gebruiken wij de Indonesisch-Javaanse woorden: sesal, getun, keduwung, kapok. Zo zijn de woorden: susila, krama, rèh, patrap, uger voor het begrip van de morele orde geen Arabische woorden. De woorden voor hemel en hel: swarga, naraka zijn van de taal van de Hindoes afkomstig. Het zou erg interessant zijn en niet zo heel moeilijk na te gaan, welke godsdienstige woorden van de Hindoes zijn, welke van de Islam en welke inheems. Men moet evenwel de mogelijkheid niet uit het oog verliezen, dat deze woorden dragers konden worden van inhouden, die van de Islam afkomstig zijn. Dr. de Bruyne spreekt in zijn boek Ethica van een Grieks evenwicht, Indische wijsheid en Egyptische vroomheid. Wij kunnen ook zoeken naar de voor de Javaan kenmerkende deugd. Wat is het zedelijkheidsideaal in die Javaanse moralisaties? Welke deugd treedt meestal op de voorgrond, die steeds door die zedenmeesters naar voren wordt gebracht? Welke deugden schrijft men toe aan de held van een verhaal? En waarom? Wanneer b.v. de beleefdheid of de zelfbeheersing als een voorname deugd wordt beschouwd, is dat omdat de vorstendienst een voorname rol speelt in het leven van de Javanen? Hoe komt het dat de heilige (?) onverschilligheid tegenover de wereld als bijna de hoogste deugd wordt bestempeld?

Naast deze algemene karaktertrekken van de Javaanse moraal kunnen we verder de Javaanse morele begrippen onderzoeken volgens de categorieën van de christelijke zeden- en deugdenleer.

Wij hebben meer insinuaties, problemen, mogelijkheden van onderzoek naar voren gebracht, dan positieve gegevens, visies uit een persoonlijk onderzoek verschaft, omdat ons artikel slechts als een inleiding van een studie wordt bedoeld.

Wij beseffen ook heel goed, dat er in ons onderzoek een neiging

zal zijn, om de Javaanse zedenleer een christelijke zin te geven, zodat dus aan de realiteit te kort wordt gedaan. Van de andere kant zijn wij het toch die ons inziens beter de ware zin van die leringen geven, omdat wij ze beter aanvoelen, beter in de samenhang kunnen plaatsen en gemakkelijker kunnen onderzoeken, hoe de Javaan ze zelf verstaat.

Een van de doeleinden van de verhandeling van prof. dr. Vroklage S.V.D. is: „Allereerst moge de missionaire zorg er attent op worden gemaakt, hoezeer de primitieve mentaliteit verschilt van die der westerse, wat zonde, schuld, berouw, boete en goed voornemen aangaat, opdat zij hiermede rekening kan houden bij de christianisering en pastorisering onder primitieven [1]."

Wij echter willen ons artikel eindigen: Mogen de missionarissen van het Javaanse volk er attent op gemaakt worden, dat er in de Javaanse zedenleer zo vele elementen zijn, die slechts Christus behoeven als de centrale figuur en het hoofdmotief van al ons handelen.

Maastricht

[1] Vroklage, o.c., p. 14.

P. DR. GREGORIUS O.M.F. CAP.

MISSIOLOGISCH CONGRES TE WüRZBURG

Van 21-25 mei j.l. vond te Würzburg in Beieren een „Missionsstudienwoche" plaats, georganiseerd door het missiewetenschappelijk instituut van Münster i.Westf. en het „Internationales Institut für missionswissenschafliche Forschungen". Het hoofdthema luidde: „levensvernieuwing als doel en resultaat van het missiewerk": een zeer belangrijk, maar ook een zeer problematisch onderwerp. Er waren ca. 225 deelnemers, hoofdzakelijk van Duitse nationaliteit en hiervan wederom een groot aantal theologanten (Benedictijnen van St. Ottilien, Conventuëlen, Mariannhiller enz.).
De meeste bijeenkomsten hadden plaats in de prachtige nieuwe universiteit; in de college-zaal voelden de vele professoren onder de redenaars zich thuis en het geheel kreeg hierdoor al een een enigszins academisch stempel opgedrukt. De overige lezingen werden gehouden in het moderne St.-Burkardus-Haus, het bisschoppelijk verenigingsgebouw, waar de diverse organisaties hun eigen bureaus bezitten, waar ruime vergader-, eet- en leeszalen zich bevinden en waar logeergelegenheid en een eigen huiskapel wordt aangetroffen: een unieke gelegenheid!

Het congres werd op tweede Pinksterdag door prof. dr. Thomas Ohm. O.S.B. (Münster i. Westf.) geopend, waarbij hij het thema inleidde. Het christendom betekent voor de heidenen een nieuwe boodschap: nieuwe wijn in nieuwe zakken. Dit geldt vooral in deze tijd, nu heel de wereld in gisting verkeert en naar een algehele vernieuwing in al de aspecten van de menselijke beschaving zich ontwikkelt. De eerste systematische lezing werd door prof. dr. Jos Hasenfuss (Würzburg) gehouden over het nieuwe karakter van de evangelieverkondiging; hierbij wees spreker op het originele in de persoon van Christus zelf en op het nieuwe van zijn leer omtrent de Drieëenheid en de verlossing van de wereld, vervolgens op het nieuwe beginsel van de liefde in het christelijk gemeenschapsleven. Op dinsdag sprak dan allereerst dr. E. Neuhäusler van de phil. theol. hogeschool in Dillingen over het bekeringsproces als theologisch probleem. Voor de uitleg en verklaring van het begrip „bekering" beriep hij zich voornamelijk op de teksten van St.-Paulus, waardoor hij illustreerde de volledige nieuwheid van de verloste mensheid in contrast met de wereldse adamitische levensbeschouwing en waarbij hij sterk het eschatologisch karakter van de Kerk benadrukte. Dr. August Fröschle-Firnmann (Münster), die lange tijd verbonden was aan het Ministerie voor Verkeer in Japan en aan de Nagoya-universiteit, sprak met een oosters fijngevoel over de „nieuwe innerlijke verhouding van de mens tot God"; fenomenologisch vergeleek hij de wereld van het Oosten met die van het Westen en speciaal met het christendom, vooral met betrekking tot de innerlijke verhouding tot God. Prof. dr. Josef Pascher (München) behandelde de nieuwe wijze om God te vereren, allereerst uitgaande van de Hebreeërbrief en het algemene priesterschap, waarbij hij op de mogelijkheid wees om in de viering van de liturgie zich bij het oude aan te passen. P. Eichinger S.V.D., een oud China-missionaris (hij herinnerde, zelfs in zijn uiter-

lijk, me sterk aan P. Lebbe) en die de zorg had voor de overzee-studenten aan de Duitse universiteiten, sprak met begeestering over de actualiteit van dit vraagstuk en over de wijze, waarop men deze, vooral oosterse, studenten dient te benaderen en behulpzaam te zijn; van verschillende zijden werden de ervaringen, die men bij dit werk had opgedaan, uitgewisseld in een leerrijke discussie.

Woensdag 23 mei gaf prof. dr. Bernard Häring C.ss.R. (München-Gars) een zeer markante en ook verhelderende uiteenzetting over de zedelijke vernieuwing van het christelijk leven in de missiegebieden, waarbij hij de geldende moraal van het christelijk Westen aan een scherpe kritiek onderwierp en volgens zijn boek „Das Gesetz Christi" de liefde centraal stelde aan heel het morele leven. Nieuw is de liefde van God, die zo zeer de wereld liefhad, dat Hij Zijn eniggeboren Zoon voor ons heeft opgeofferd; nieuw is de maatstaf van de naastenliefde: nl. de liefde tot zichzelf. Christus kon daarbij niet aanknopen bij het wetmatige van het jodendom noch bij de wijsheid van de Grieken. Door de invloed van Aristoteles, de Stoa en latere invloeden (vgl. decretum Gratianum!) heeft de rechtvaardigheid de liefde verdrongen; men is er nog steeds niet in geslaagd deze deugd in de moraal te rehabiliteren. Deze lezing bracht wellicht het meest de gemoederen van de congressisten in beroering. P. dr. Joh. Schütte S.V.D. (Rome) ging uitvoerig in op de sociale vernieuwing als taak van elk missiewerk; als oud China-missionaris (nu secretaris van de H.E.P. Generaal van de Congregatie van het Goddelijk Woord) refereerde hij vooral op de situatie van het Verre Oosten met name op de bedreiging van het communisme. De Chinese priester dr. Thaddäus Hang, die psychologie aan de universiteit van Milaan heeft gestudeerd en nu in Mainz werkzaam is, belichtte zeer vakkundig de nieuwe godsdienstige situatie in China; in het licht van de Chinese geschiedenis beschouwde hij de tegenwoordige toestand als een overgangsstadium en beval een commissie aan (die haar zetel echter niet in Formosa diende te vestigen!) om de tegenwoordige toestand en ontwikkeling van China te bestuderen. Prof. P. Abd el Jalil (uit Marokko en nu docerend aan de Institut Catholique te Parijs), zelf uit de Islam bekeerd, besprak de nieuwe methode van de bekering van de Mohammedanen; hij herinnerde aan de gesprek-methode tussen Mohammedanen en Christenen en aan de indirecte methode van P. Charles de Foucauld in de Sahara; van groot belang achtte hij het voorbeeld van een werkdadige liefde en van een positieve waardering voor religieuze opvattingen en verwachtingen van de Islam. Z.H. Exc. Mgr. Dr. Julius Döpfner, bisschop van Würzburg begroette daarop de deelnemers van het congres en hield een vurig pleidooi voor een grote openheid van de christenen voor elk idealisme, waar ter wereld en bij welke richting dit ook gevonden wordt, zelfs bij het communisme; uitdrukkelijk en nadrukkelijk dankte hij de theoretici, de missiologen, die aan het missiewerk een beter gefundeerde ondergrond verlenen. Mevr. dr. Schlüter-Hermkes (Rhöndorf) wees op de mogelijkheden, die er bestonden voor de kath. missionarissen om hun medewerking te verlenen aan de internationale hulporganisaties; in het kort gaf zij de werkmethode van de Unesco.

Donderdag 24 mei schetste prof. dr. R. Mohr (Nijmegen) de cultuurpedagogische taak van de missionerende Kerk, die allereerst bestaat in de harmonische inbouw van de bestaande niet-christelijke religieuze en zedelijke opvattingen

in het nieuwe christendom. In de discussie stond het standpunt van de etnoloog scherp tegenover de missiepraktijk, die aansluiting zoekt bij de nieuwe wereldconstellatie, die zich nu eenmaal, — ook in de minder ontwikkelde gebieden, waar de missionaris werkt — voortbeweegt naar een steeds verdere afstand van het particuliere lokale cultuureigene en naar een steeds verdere doorbraak van de technisch en sociaal-ecomomisch overheersende westerse gedachte. P. dr. Walbert Bühlmann O.F.M.Cap. (Freiburg in Zwitserland) omschreef de aanpassing van de taal (terminologie, gebed en lied) en P. dr. Urban Rapp O.S.B. (Münsterschwarzach) de aanpassing aan de kunst, waarbij hij een lans brak voor de moderne kunstopvattingen. De laatste middag maakten de deelnemers een excursie naar de abdij van de missie-benedictijnen van St. Ottilien te Münsterschwarzach; ze woonden er de vespers bij en waren in de gelegenheid het grote kloostercomplex in ogenschouw te nemen.

Op vrijdagmorgen 25 mei celebreerde mgr. Bigiruwami van Ruanda een pontificale H. Mis in de Neumünsterkirche; aan het einde van het congres hield hij in het Frans een korte toespraak. P. dr. Benno Biermann O.P. (Walberberg), de missie-historicus, had de laatste conferentie over „Nova et vetera", waarin hij erop wees, hoe een juiste aanpassing in het missiewerk het oude met het nieuwe weet te combineren.

Het geheel van deze missiologische week was van een hoogstaand gehalte; men ging de kwesties tot in hun diepste grond na en de vormgeving van de meeste referaten droeg een wetenschappelijk en academisch karakter; de organisatoren van dit congres komt alle lof toe. Voor Nederlandse verhoudingen waren vele conferenties echter te veel „professorale colleges", die zware problemen opwierpen. Het scheen me toe, dat hier de theorie wel te sterk op de voorgrond trad en dat te weinig rekening werd gehouden met en te weinig werd geluisterd naar de stem van de praktijk, die trouwens onvoldoende aanwezig was. Dit bleek b.v. uit de behandeling van het veel besproken aanpassingsprobleem; dit werd enkel van de theoretische kant belicht. Uit vele referaten kwam de tendens herhaaldelijk tot uiting om het „nieuwe" van het christendom allereerst te doen bestaan in de aanpassing aan het „oude", de autochtone beschaving van de volken, waaronder gemissioneerd wordt. De doorbraak van het Westen werd steeds zonder meer als een gevaar gekenmerkt en aan de gevolgde missiemethode (b.v. om de plaats van het westers onderwijs) werd scherpe kritiek geleverd. De praktische moeilijkheden werden nauwelijks besproken. Dit veroorzaakte bij de (te) weinige missionarissen, die dit moesten aanhoren, een duidelijk waarneembare spanning, die slechts nu en dan tot een explosie kon komen (dan echter op soms heftige wijze), omdat er van begin af aan te weinig plaats was ingeruimd voor een gedachtenwisseling; deze had de tegenstellingen kunnen nivelleren. Dit werkte des te nadeliger, omdat hier niet alleen theoretici en practici elkaar ontmoetten, — en een ontmoeting van deze categorieën kan voor beiden uiterst nuttig zijn — maar omdat ca. tweederde van het auditorium bestond uit jonge theologanten, die uiteraard met het progressieve geluid, dat de boventoon voerde, instemden en die daardoor een minder juiste kijk kregen op de missiepraktijk. De missionaris in de praktijk moet rekening houden met en zich aanpassen aan de actuele situatie van de jonge volken en staten in de buiten-Europese gebieden; hij is gehouden

aan het staatsprogramma, wil hij subsidie ontvangen; hij mag de verschillende vormen van onderwijs als opvoedingsmiddel niet enkel over laten aan neutrale instanties enz. Hij moet met zijn tijd mee. In een zeer deskundig artikel in de laatste afl. van dit tijdschrift schrijft J. W. M. Bakker S.J.[1] over de modern-denkende Indonesiërs: ,,Zij waarderen het dus vanzelf niet dat christelijke missionarissen moeite doen om het christendom in een oosters gewaad te steken. En de verontwaardiging dergenen die de missie verweten een oosters volk de produkten van een Aristotelisch-Thomistische wijsbegeerte aan te bieden zal verkoelen, als ze de studies en belangstelling zien die Indonesiërs nu eigener beweging aan de dag leggen voor de filosofie der Grieken.''(92) ,,Bij de behoudzuchtigen (die willen teruggrijpen naar de oude inheemse cultuur, P. Greg.) zijn de syncretistische tendensen zeer sterk zodat de missie zich slechts met een uiterste behoedzaamheid toegang mag verschaffen tot deze kringen op straffe van vertroebeling van de intransigente waarheid. Aanpassing zoeken aan deze denksfeer moet men niet goed ge,,timed'' achten. Het zou zijn ingaan tegen de stroom van deze tijd en zou de Kerk ontoegankelijk maken voor een veel hoopvoller ontmoeting met de progressieve richting.'' (93-94) Juist zulke geluiden uit de praktijk van het missionarisleven werden te Würzburg te weinig vernomen!

Tilburg

Miscellanea

Missiegeschiedenis. — In het najaar 1956 zal bij uitgeverij Paul Brand N.V. te Bussum een algemene *Missiegeschiedenis* verschijnen, de eerste in het Nederlands. In een woord vooraf zegt de schrijver Mgr. Prof. Dr. Alph. Mulders, o.a.: ,,Ofschoon overtuigd, dat voortgezet onderzoek op bepaalde punten van de missiegeschiedenis nog nieuw licht zal werpen, achtte ik mij gerechtigd en in zekere zin verplicht, reeds nu de omvangrijke stof te ordenen en tot een synthese samen te voegen. Daarmede — zo kwam het mij voor — zou tevens voldaan worden aan de wens naar een systematisch overzicht, dat aan belangstellenden in de geschiedenis van het wereldapostolaat ook enig inzicht verschaft en waarvan het wetenschappelijk apparaat de weg baant voor verdere studie''. Het boek verschijnt als vijfde deel der reeks ,,Bijdragen van het Missiologisch Instituut der R.K. Universiteit te Nijmegen''.

Promotie pater Loffeld. — Op 8 juni 1956 promoveerde aan de katholieke universiteit te Nijmegen de zeereerw. pater Ed. Loffeld c.s.sp. op een proefschrift, getiteld: *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques.* Promotor was mgr. prof. dr. Alph. Mulders, directeur van het Missiologisch Instituut der R.K. Universiteit te Nijmegen, waarbij pater Loffeld zich indertijd als een der eersten had laten inschrijven; de promotie, waarvoor grote belangstelling bestond,

[1] ,,*Hedendaagse Indonesische geestesstromingen,*'' Het Missiewerk 35 (1956) 78-94.

geschiedde cum laude. Het boek zal verschijnen in de reeks ,,Bijdragen van het Missiologisch Instituut der R.K. Universiteit te Nijmegen".

Aan het einde van zijn officiële toespraak tot de jonge en toch niet meer zo heel jonge doctor sprak de promotor als volgt:

,,Niet minder hartelijk en oprecht gaat ten slotte mijn gelukwens uit naar Uw geestelijke familie, de Congregatie van de H. Geest en van het Onbevlekt Hart van Maria, hier vertegenwoordigd door de Hoogeerw. Pater Provinciaal, Oversten en talrijke leden. In het ,,Mémoire sur les Missions", hetwelk Uw tweede stichter, Ven. Libermann, in 1846 aan de S. Congregatio de Propaganda Fide voorlegde en waarin hij zich beperkte tot ,,enige principiële kwesties", treft men zowel de overtuiging over de noodzakelijkheid van een helder idee omtrent het missiedoel als een duidelijke formulering van het doel zelf aan.

Wat het eerste betreft, schreef Fr. Libermann o.a. ,,Wij hebben het al gezegd en deze gedachte kunnen we ons nooit genoeg inprenten, dat het zeker niet voldoende is in het honderd te arbeiden met een algemene gedachte om de ongelovigen te bekeren. Wij moeten van den beginne een meer serieus, meer positief en meer bepaald doel voor ogen houden. Om een blijvend resultaat te bereiken, moeten we een toekomst-idee hebben, dat de plannen beheerst: ,,une pensée d'avenir présidant aux projets".

En waar hij spreekt over deze ,,pensée d'avenir", formuleert hij meteen het eigenlijk doel van de missiearbeid als ,,fixer invariablement notre sainte religion sur le sol". De gehele activiteit van de missionarissen moet erop gericht zijn aan de missies te geven ,,la forme régulière des autres églises" en de toekomst te waarborgen ,,des églises naissantes". De gehele missiepoging van Libermann werd gedreven, zegt hij, door ,,de hoop, dat ook de negervolken nu eindelijk zullen worden opgeroepen om hun rang in te nemen in de H. Kerk"; en vroegere pogingen zijn mislukt mede doordat aan de opgroeiende christen-groeperingen niet werd gegeven: ,,la forme stable d'une église", voornamelijk door de vorming van ,,un clergé attaché au pays, un ordre hiérarchique indigène".

Als dit nu volgens Fr. Libermann het missiedoel is, wordt het ook vanzelfsprekend, dat de vestiging van de Kerk in zijn gedachtengang meermalen naar voren komt als het ,,idée force", hetwelk de missionarissen zowel in de richting van hun werkzaamheden moet inspireren als in het daartoe vereiste volhardend optimisme en enthousiasme versterken. Dikwijls wijst hij erop, dat de missionaris als zodanig de vertegenwoordiger is van de Kerk en bereid moet zijn ,,à tout sacrifier pour la dilatation de son Eglise", en juist hiervoor op een ,,speciale" voorzienigheid, een buitengewone hulp van God mag rekenen.

Deze gedachten — zo schrijft Libermann verder in hetzelfde Mémoire — moet men de aspirant-missionarissen bijbrengen. ,,Ils ont besoin d'être élevés, nourris dans ces idées". Vertolken deze wijze woorden, meer dan honderd jaar geleden geschreven, niet het opkomend begrip van de noodzakelijkheid ener missiologische scholing van de missionarissen in spe? En was de baanbreker van de missiearbeid in Afrika in het midden der vorige eeuw, aldus ook niet met zijn missie-ideeën zijn tijd ver vooruit? Daarom worde bij deze gelegenheid gaarne een welverdiend ere-saluut gebracht aan de Eerbiedw. Libermann, missioloog vóór de letter!

Vanzelfsprekend stemt het ons tot vreugde en strekt het ons tot steun, reeds

bij mannen als Fr. Libermann de gedachten vertolkt te vinden, die hebben geleid tot de oprichting van het Missiologisch Instituut aan onze universiteit. Ik kan me niet anders voorstellen dan dat deze pionier met vooruitziende blik een dergelijk instituut met enthousiasme zou hebben toegejuicht en met overtuiging bevorderd. En daarom moge ik mij bij gelegenheid der missiologische promotie van een zijner volgelingen de wens veroorloven, dat het Missiologisch Instituut door allen voor wie het bestemd is en die er rechtstreeks belang bij hebben, ook daadwerkelijk zal worden gesteund. Alleen door een groeiend aantal studenten kan het Missiologisch Instituut in staat worden gesteld om, overeenkomstig zijn opzet en bedoeling, zijn tijdige bijdrage te leveren voor de speciale vorming van wetenschappelijk-onderlegde missionarissen, aan wie zowel in de missiegebieden als in het vaderland leidende en lerende posities kunnen worden toevertrouwd. De promotie van vandaag zal ongetwijfeld hebben bijgedragen om de overtuiging te versterken, dat met vereende krachten ook hier „iets groots kan worden verricht". „Quod faxit Deus!"

Studiereis naar Afrika. — Prof. dr. J. Wils van het Missiologisch Instituut der R.K. Universiteit is omstreeks half juni voor een drietal maanden naar Oost Afrika (Tanganjika, Kenya en Uganda) vertrokken, teneinde aldaar het vraagstuk van de algemene verkeerstaal, het zgn. suahili, te bestuderen. Voor de scholen, de pers en de radio, de rechtspraak en het culturele verkeer bevordert de koloniale Engelse regering in deze streken sinds enige tientallen van jaren sterk de verspreiding en het gebruik van het suahili, ook in die gebieden waar deze laatste taal oorspronkelijk niet thuis is. De missies, en veelal ook de zending, houden daarentegen in bepaalde gevallen, zoals b.v. voor de vertaling van de H. Schrift, de opbouw van een liturgische inheems-christelijke taal enz., eerder vast aan de autochtone talen, de talen dus „van het hart". Een volledige bijbelvertaling in het moderne suahili is tot op heden nog niet verschenen. Moge de reis van prof. Wils op allerlei onzekere punten tot helderheid leiden!

IX Semana Misional 1956. — Van 5-11 augustus 1956 zal te Burgos voor de negende maal een Semana Intensiva de Orientación Misionera worden gehouden, gewijd aan *S. Ignacio de Loyola y las Misiones*, terwijl ook het onderwerp „*La Vocación Misionera*" opnieuw aan de orde zal worden gesteld.

Het nieuwe Testament in de Ovambotaal. — De paters Fr. Seiler O.M.I. en K. Kress O.M.I. hebben het volledige Nieuwe Testament vertaald in het Otshikuambi, de taal die door de westelijke stammen van Ovamboland gesproken wordt. De drukkerij van de paters Oblaten in Basutoland heeft het gedrukt en in een flinke boekvorm op 680 bladzijden afgeleverd. Voor Zuid-West-Afrika is het de eerste katholieke uitgave van het Nieuwe Testament in een inboorlingentaal. Het is tevens het eerste grotere boek in het Otshikuambi.

Engels-Ateso Woordenboek. — Rev. Father J. Kigger M.H.F. heeft een Engels-Ateso woordenboek uitgegeven, gedrukt op de persen van de Witte Paters te Kipalapala (Tanganjika); een Ateso-Engels woordenboek is ter perse. Het Ateso of Teso is de taal van een bevolking der oosterse provincies van het Uganda

Protectorate. De Iteso's, ten getale van 800.000, behoren tot de Nilo-Hamieten, van wie de Masai de meest bekende groepering vormen.

De kwestie Algiers. — Pater HERVÉ CHAIGNE O.F.M. heeft een brochure uitgegegeven, getiteld: *L'Algérie devant la conscience chrétienne. Essai de synthèse d'après les déclarations des Evêques et des mouvements catholiques.* De brochure werd uitgegeven door de Société des Publications missionnaires, 12 rue Sala, Lyon.

O.S.C.O.-Meeting in Duitsland. — Van 25 augustus tot 5 september 1956 zal de eerste Overseas Students Coordination (O.S.C.O.)-meeting in Duitsland plaatshebben. Men zal daarbij Aken, Trier, Bonn, Keulen en Essen bezoeken. De gesprekken zullen drie onderwerpen omvatten nl. Ik en mijn volk — Ik en de Kerk — Ik en Europa. Nadere inlichtingen verstrekt op aanvrage het O.S.C.O.-secretariaat, Pagestraat 15, Tilburg.

Theologen-Missionstagung — In de week van 3-8 september 1956 zal op het slot Hirschberg, de oude zomerresidentie der vorst-bisschoppen van het rijksbisdom Eichstätt, een Theologen-Missionstagung plaatsvinden, door het seminarie-bestuur van genoemd bisdom voor de seminaristen georganiseerd. In overleg met het seminarie-bestuur zal de nationale leiding van de Priestermissiebond in Aken en München uit elk bisdom van Duitsland een seminarist uitnodigen om te trachten aldus de gedachtenwisseling te bevorderen en de initiatieven te coördineren. Voor de eerste maal vond zo'n Theologen-Missionstagung in 1955 plaats in de Benedictijner-abdij Münsterschwarzach bij Würzburg.

Boekbespreking

PIERRE CHARLES S.J.: *Etudes Missiologiques.* Museum Lessianum. Section Missiologique no. 33. 434 pag. Desclée de Brouwer, Bruges, Belgique, 1956.

Deze bloemlezing „Missiologische Studiën" bezorgt ons het geestelijk portret van de in 1954 overleden Pierre Charles. Zijn vriend en medewerker J. Masson S.J., die de stukken selecteerde en groepeerde, opent het boek met een In Memoriam van Père Charles als missioloog, terwijl een confrater uit Mexico, L. Gonzalez S.J., aan het slot de bibliografie van deze pionier en stuwer samenstelde.

Het was een gelukkige gedachte om aldus het meest wezenlijke, het meest karakteristieke en het best afgewerkte uit de schriftelijke nalatenschap van deze begeesterende missioloog samen te voegen, zonder iets te veranderen aan zijn spontane stijl, zijn levendige en soms polemische uitdrukkingswijze, zijn meer oratorische dan didactische voorstelling van zaken; zo werd bereikt dat „defunctus adhuc loquitur".

Terwijl het meeste van hetgeen deze bundel ons biedt, reeds elders in tijdschriften, verslagboeken of het vroegere verzamelwerk: Missiologie, het licht zag,

werden 5 van de 26 artikelen hier voor het eerst gepubliceerd, nl. Mission te société chrétienne (blz. 71-84), la méthode missionnaire (blz. 153-174), François-Xavier est-il actuel (blz. 380-398), l'heure de Dieu dans le Japon d'aujourd'hui (blz. 399-411), l'Islam et les valeurs humaines (blz. 412-421).

De samensteller heeft de met zorg uitgekozen stukken tot drie noemers herleid, nl. Missiologie générale (blz. 16-262), études sur l'Afrique (blz. 265-352), études sur d'autres pays et sujets (blz. 353-421). De eerstgenoemde groep heeft hij nog onderverdeeld in: essence des missions (blz. 15-43), devant les situations (blz. 45-113), questions de méthode (blz. 115-174), le but: clergé indigène (blz. 175-202), l'aide de l'arrière (blz. 203-262). In de tweede groep worden verschillende aspecten, nl. geestelijke, maatschappelijke, psychologische en linguistische, van het zwarte werelddeel belicht. De artikelen van de derde groep behandelen met name de H. Franciscus Xaverius, Japan en de Islam.

Dit boek, hetwelk geen aanbeveling onzerzijds nodig heeft, gunt ons niet slechts een blik in de missiologische opvattingen en preoccupaties van de auteur, wiens invloed ook na zijn dood nog nawerkt, maar het bergt ook een schat van informatieve beschouwingen en dynamische ideeën over missie en missiewetenschap.

Nijmegen ALPH. MULDERS

THOMAS OHM: *Wichtige Daten der Missionsgeschichte.* (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Universität Münster Westf. Hrsg. von Univ. Prof Dr. Thomas Ohm O.S.B. Heft 4). 200 S. Münster 1956.

Met medewerking van verschillende geleerden, die hij in het ,,Vorwort" dankbaar vermeldt, heeft prof. Ohm voldaan aan de sinds lang gekoesterde wens naar een boek, dat als een soort tijdtafel de lezer in staat stelt met bekwame spoed een overzicht te krijgen van de verschillende perioden, fasen en feiten der missiegeschiedenis. En niet slechts van de eigenlijke katholieke missiegeschiedenis, maar ook van de geschiedenis der protestantse zending en van het desbetreffend werk der afgescheiden christenen van het Oosten; om het overzicht van en de oriëntering in de drie genoemde gebieden te vergemakkelijken werden hiervoor verschillende lettertypen gebruikt, terwijl bovendien nog in een ander lettertype data van de wereld- en godsdienstgeschiedenis zijn opgenomen, die voor de missiegeschiedenis van belang zijn.
Het spreekt van zelf, dat de keuze en samenstelling van deze data eigenaardige moeilijkheden heeft opgeleverd; wie zelf op dit gebied ooit werkzaam is geweest weet ervan mee te spreken. Hetzelfde geldt in niet geringere mate van de indeling in perioden; immers het verloop van de missiegeschiedenis hield in de verschillende werelddelen en gebieden allerminst gelijke tred. Doch al blijft er op vele punten verschil van mening en appreciatie mogelijk, wij kunnen niet anders dan de onvermoeide samensteller en zijn deskundige medewerkers van harte dankbaar zijn voor het hier ten koste van veel inspanning gebodene. Bijzonder verheugt het recensent, dat bij deze ,,wichtige Daten der Missionsgeschichte" ook aandacht besteed werd aan de beoefening van de missiewetenschap ofschoon ook hierbij lacunes vallen te constateren. Zo moge ik naar aanleiding van hetgeen op blz. 115

en 157 genoteerd wordt, herinneren aan een passage uit het artikel: Na vijf en twintig Jaar, onlangs in dit tijdschrift (1955, blz. 193-204) verschenen: ,,Met de oprichting van een missiologische leerstoel aan de katholieke universiteit van Nijmegen in 1930 was Nederland verschillende andere landen vooruit. Ofschoon immers aan het Institut Catholique van Parijs sinds 1923 en aan de universiteit van Leuven sinds 1927 jaarlijks enkele conferenties werden gegeven over missievraagstukken, bestond een eigenlijke missiologische leerstoel toen nog slechts aan het college van de Propaganda te Rome en aan de universiteiten van Münster en München; later zijn Ottawa (1931), de Gregoriana te Rome (1932), Wenen (1933), Parijs (1935), Fribourg (1938) gevolgd".

Het uiterst welkom boek is op de eerste plaats bestemd voor degenen, die missiegeschiedenis studeren of op dit gebied werkzaam zijn en daarvoor een geraamte nodig hebben; maar ook aan missionarissen (priesters, broeders en zusters), godsdienstleraars, historici en allen, die belangstelling in de geschiedenis ,,van de aangelegenheden der Kerk" (Rerum Ecclesiae), zal het goede diensten kunnen bewijzen, zodat het met name in de bibliotheken op zijn plaats is. Een uitvoerig alfabetisch register vergemakkelijkt het vinden van de gewenste gegevens.

Nijmegen A. M.

Contribucion Española a una Missionologia Agustiniana. 206 pp. Secretariado de Semanas Missionologicas de Burgos, 1955.

Naar aanleiding van het zestiende eeuwfeest der geboorte van de H. Augustinus werd de zevende Missiologische Week te Burgos (8-14 augustus 1954) geplaatst in het teken van de beroemde kerkvader. Het verslagboek van genoemde week, waaraan 350 priesters, religieuzen en seminaristen uit geheel Spanje deelnamen, ligt thans voor ons; het werd uitgegeven door het Instituto Español de San Francisco Javier para Missiones Extranjeras.

Na een uitvoerig rapport over het verloop van deze missiologische week door de secretaris, dr. César Ruiz Izquierdo (blz. 17-45), volgen veertien voordrachten, waarvan we hier enkele titels vermelden: Fr. César Vaca O.E.S.A.: Estudio psicológico de San Agustin proselitista. Sus tres crisis de Milán (filosófica, moral y religiosa). Triunfo de la Gracia. Visión de Ostia (384-388), (blz. 75-85). — V. Monachino S.J.: El pensamiento de San Agustin sobre el empleo de la fuerza politica al servicio de la Religión (blz. 86-100). — Fr. Serafín Prado de la Virgen de Valvanera O.R.S.A.: El Tema missional en la predicación de San Agustin (blz. 101-110). — J. Zameza S.J.: En la galería de grandes Missionólogos, autorretrato epistolar, San Agustin (blz. 111-118). — Dr. Fr. Ram. Flores O.E.S.A.: Condiciones y sentido de la Teología missionera de San Agustin (blz. 128-139). — Fr. Gregorio Armas de la Purísima Concepción O.R.S.A.: Las virtudes y la salvación de los infieles según San Agustin (blz. 140-150.) — Mgr. J. P. Zarranz: Las luchas donatistas ofrecieron a San Agustin coyuntura magnifica para sentar las bases de su Teología Missionera (blz. 151-159). — P. Isac. Rodríguez O.E.S.A.: El Catecumenado en la disciplina de Africa según San Agustin (blz. 160-174).

Reeds uit deze opsomming blijkt de rijke inhoud van dit boek, hetwelk een waardevolle en welkome bijdrage vormt tot onze kennis van de missiologische

opvattingen van de H. Augustinus. Ook degenen, die het Spaans niet machtig zijn, zullen gebaat zijn met de toegevoegde „Bibliografia Missional sobre San Agustin" (blz. 191-199), die vrij volledig is, doch waarbij wel enkele fouten zijn ingeslopen in Duitse of Franse eigennamen en titels.

Nijmegen A.M.

Dr. H. Brink O.P.: *Theologisch Woordenboek*, Deel I. Kol. 1-1624. J. J. Romen & Zonen, Roermond 1952-1954.

Dr. H. Brink O.P.: *Theologisch Woordenboek*, Afl. 5. J. J. Romen & Zonen, Roermond 1955.

In de verantwoording van het Theologisch Woordenboek, waarvan het eerste deel (afl. 1-4; Kol. 1-1624) sinds enige tijd voltooid is, schreef de redactie o.a. als volgt: „De theologie als wetenschap van Gods openbaring is immers van zo groot belang, dat het zeer wenselijk is om voor meer ontwikkelde katholieken in ons taalgebied de mogelijkheid open te stellen, om zich vlug en gemakkelijk te oriënteren in de theologische vraagstukken, die op een of andere wijze hun aandacht moeten trekken. Voor hen, en ook voor de priesters in de zielzorg, is het onmogelijk een zo uitgebreide wetenschap als de theologie uit de theologische vakliteratuur te leren kennen en bij te houden. De alfabetische volgorde van een woordenboek stelt hen in staat, direct en zonder te veel omwegen hun belangstelling te bevredigen; zij vinden er op handige wijze bijeen wat in ontelbare monografieën en tijdschriften verborgen ligt.

De inhoud van dit werk wordt bepaald door die overwegingen. De eerste heeft betrekking op dat wat onder theologie verstaan moet worden. De tweede vindt haar grond in het feit, dat het woordenboek opgezet is als een deel van een reeks woordenboeken, die elkaar willen aanvullen en afronden, terwijl toch ieder van hen een afgesloten geheel moet vormen. De derde overweging wordt ontleend aan het feit, dat dit woordenboek geen strikt wetenschappelijk karakter mag dragen: het is bedoeld voor priesters in de zielzorg, voor theologiestudenten, voor academisch gevormde leken. Het is voor dit publiek dat wij willen trachten een korte, begrijpelijke en verantwoorde uiteenzetting te geven aan wat zij onder de verschillende trefwoorden zullen ontmoeten".

Nu wij, na aan de afzonderlijke afleveringen in ons tijdschrift reeds een korte beschouwing te hebben gewijd, het eerste deel nog eens in zijn geheel overzien, kunnen wij met volle overtuiging zeggen, dat de gewekte verwachtingen niet zijn beschaamd. Het naslag-werk, waarvan ook de uitwendige verzorging voortreffelijk mag genoemd worden, oriënteert over de laatste verworvenheden van de theologische wetenschap, laat de gebruiker zelden of nooit in de steek en levert een gedegen overzicht van wat de theologie aan eeuwige waarden biedt en van wat er in de theologische wereld leeft.

De intussen verschenen vijfde aflevering (Kol. 1626-2040; gebed van ingekeerdheid — godsdienstigheid) sluit zich waardig bij de vorige aan. Het artikel over God (Kol. 1950-2015 door G. Kreling O.P.) vormt er in meer dan een opzicht het pièce de résistance van; maar ook andere meer uitvoerige artikelen, o.a. geloof (Kol. 1719-1749 door L. H. Cornelissen O.P.), genade (Kol. 1772-1815 door

A. H. Maltha O.P.), geweten (Kol. 1855-1894 door A. Schellekens O.P.), godsdienst (Kol. 2018-2036 door J. H. Walgrave O.P.) trekken en boeien de aandacht.

Gaarne bevelen we dan ook dit lexicon, dat aangepast is aan onze Nederlandse stijl en behoefte en waarvan de literatuuropgaven up to date zijn, een keer te meer aan degenen, voor wie het bestemd is, van ganser harte aan.

Nijmegen A.M.

Dr. Marcello Candia: *Union Catholique de Coopération interraciale. Annuaire* 1955. Bureau du Secrétariat: 5 rue Kramer, Milan (Italie) — 190 pag.

Dit keurig jaarboek bevat, behalve een woord ter inleiding van de secretaris Dr. Candia, vooreerst de „statuten van de katholieke unie voor samenwerking tussen de rassen", in vijf talen, nl. Frans, Engels, Italiaans, Duits en Spaans (blz. 7-16); vervolgens een beschouwing van Abbé Pierre Bretaudeau over „de vorming in onze bewegingen", in genoemde talen en in het Nederlands (blz. 17-100); verder „enkele ervaringen", door mej. Janine Teillet, in het Frans en Engels (blz. 101-128). Nog zonden verschillende bewegingen kleinere bijdragen, resp. mededelingen omtrent haar werk in nl. Ad Lucem: La présence des Ad Lucem en pays d'Islam (blz. 129-134); A. F. J.: Expérience d'éducation de base en proche-Orient (blz. 135-141); A.L.A.M.: La Scuola di medicina presso l'Università di Milano (blz. 142-145); A. L. M. A.: The problem of urbanisation in New Guinea (blz. 146-151); C. U. A. M. M.: La missione del dottor Tasso in India (blz. 152-155); The Grail: Catholic University in Africa (blz. 156-162); Missionsärztliches Institut: Assistance médicale missionnaire au Pakistan et dans l'Inde (blz. 163-166); Oeuvre des Missionnaires laïques: Our experience at Barwani, Central-India (blz. 167-170); Groupe R.I.C.C.I.: L'activité du R.I.C.I.C. en 1954 (blz. 171-174). Hierna volgt nog een tweevoudig In Memoriam, nl. Yvonne Poncelet (1906-1955) en Marie Oberson (1886-1955). Ten slotte vindt men er een door J. Bruls samengestelde „bibliographie du laicat missionnaire" (blz. 186-191) aan.

Het geheel biedt een welkome hulp voor degenen, die zich op de hoogte willen stellen van de ontwikkeling der internationale leken-missiebewegingen, die gemeend hebben haar vroegere benaming S.I.L.M. (Sécretariat international laicat missionnaire) te moeten wijzigen in U.C.C.I.: Union Catholique de Coopération interraciale.

Nijmegen A. M.

Stenen getuigen. Gedenkboek uitgegeven ter gelegenheid van een eeuw (1855-1955) ziekenzorg door het Sint-Elisabeth Gasthuis te Curaçao.

Dit royaal-uitgegeven en artistiek-verzorgd gedenkboek beeldt de groei uit van het St.-Elisabeth Gasthuis op Curaçao en schildert de ontwikkeling van het uitermate eenvoudige verzorgingshuis in 1855, waarin van de 96 opgenomen patiënten er 32 (33%) stierven, naar de moderne verpleeginrichting van heden, waarin onder de 6542 opgenomen zieken het sterftecijfer daalde tot 4%. Bij herdenkingen als deze spreken de stenen een duidelijker taal dan de meest welsprekende woorden

en daarom heeft men bij dit jubilee de stenen als kroon-getuigen laten optreden: stenen van Cashaca (blz. 3-8); wat de stenen zagen (blz. 9); stenen vermeerderen (blz. 10-35); stenen en instrumenten (blz. 36-50); statistieken (blz. 51-63); stenen voor God (blz. 64-70); stenen van heden (blz. 71-82).

Toch werd dit boek van weelderige groei en verheugende resultaten opgedragen aan ,,de anonieme liefde, die de ziel is van het hospitaal''. Inderdaad mag niemand, die dit boek bewonderend doorbladert, vergeten, dat de foto's die het bevat, nimmer genomen hadden kunnen worden, noch de statistieken opgesteld, indien niet dag en nacht in onvermoeibare toewijding aan haar plicht en geïnspireerd door een liefde, die sterker is dan de dood, de zusters van het hospitaal (Penitenten-Recollectinen van de Haagdijk te Breda) de ziel geweest waren van dit Gasthuis, dat groeide en bloeide uit kracht van haar bezieling.

De apostolisch vicaris en de gouverneur van de Nederl. Antillen, de gezaghebber van Curaçao en de rector van het St.-Elisabeth Gasthuis gaven elk een woord ten geleide mede aan dit gedenkboek, een model in zijn soort, waarvoor P. M. Möhlmann O.P. de tekst, Gerard Roovers de compositie, Fred. Fischer de foto's verzorgden en dat in hoogdruk en offset werd uitgevoerd door de N.V. Paulus Drukkerij te Willemstad.

Nijmegen A. M.

P. DR. WALBERT BUHLMANN O.F.M.CAP. *Die Predigtweise in Afrika*, Schriftenreihe der N.Z.M. XIII. 36 S. Administration N.Z.M. Schöneck, Beckenried, Schweiz, 1956.

In deze brochure, aanvankelijk als twee artikelen in de N.Z.M. verschenen, stelt de schrijver, man van studie en ervaring, een uitermate belangrijk punt aan de orde, nl. het ministerium verbi, de voornaamste taak van de missionaris. Om het typisch Afrikaanse van de prediking naar voren te brengen, vraagt hij zich af, in hoever in verband met de omstandigheden in Afrika de prediking aldaar iets eigens moet vertonen of althans in hoever algemene eigenschappen van een goede preek ook van het standpunt der Afrikaanse toehoorders bijzondere verzorging verdienen. Daarbij blijkt, dat het specifieke van een Afrikaanse preek meer de vorm dan de inhoud betreft.

Alvorens op het eigendommelijke van een Afrikaanse preek in bijzonderheden in te gaan, weidt schr. uit over een conditio sine qua non voor de missionaris nooit op zijn Afrikaans zal preken; hij noemt deze voorwaarde de ,,Afrikanische Menschwerdung des Predigers'' (blz. 9-13). Daarna zet hij uiteen, op welke punten het Afrikaans karakter van de preek tot uitdrukking moet komen, nl. ,,in den Problemkreisen'' (blz. 13-18), ,,im Sprachbau'' (blz. 13-18), ,,in der Anschaulichkeit'' (blz. 22-28), ,,in der Ueberzeugungsart'' (blz. 28-33), ,,in der Redeform'' (blz. 33-36). Naarmate de missionaris de vereiste ,,Afrikanische Menschwerdung des Predigers'' tot stand brengt, zal hij deze aanduidingen en opwekkingen verstaan en verwerken en uit eigen ervaring verder ontwikkelen.

Gaarne brengen we deze even boeiende als leerzame brochure onder de aandacht van de missionarissen; zij moge voor hen aanleiding worden om ook in andere missiegebieden dezelfde beginselen toe te passen.

Nijmegen ALPH. MULDERS

Dr. Jos. Keulers: *Bijbelse Geschiedenis*, om- en bijgewerkt door Mgr. Dr. Jan O. Smit, afl. 11-20, J. J. Romen & Zonen, Roermond 1953.

Terwijl deze tweede serie afleveringen geduldig op onze bespreking lag te wachten, heeft de uitgever zich van zulk een ruim afzetgebied verzekerd, dat hij, blijkens de catalogen, reeds in 1955 een nieuwe druk van dit om- en bijgewerkte standaardwerk op de markt kon brengen. Bij zoveel ondernemingsgeest past ons eigenlijk een eerbiedig zwijgen. Wij mogen volstaan met te verwijzen naar onze reflecties bij de eerste serie afleveringen (Het Missiewerk, 33, 1954, p. 127). Want in het gedeelte dat nu voor ons ligt, lijkt de bewerker evenmin helemaal geslaagd in zijn poging een homogeen geheel te verkrijgen. Natuurlijk schrijft hij voor eenvoudige lezers, die geen moeilijkheden mogen krijgen. Maar reeds in afl. 11 wordt het boek Daniël ingeleid op een manier, die in tegenspraak is met wat er verder over Daniël en zijn ,,profetieën" wordt gezegd. De eenvoudige lezer krijgt dus, tenzij men hem sterk onderschat, een aantal moeilijkheden, die de bewerker had kunnen vermijden door Daniël met zijn profetieën te behandelen in de Makkabeeën-tijd. Ook in het Nieuw-Testamentische deel zijn de nieuwere inzichten niet in de eigenlijke zin *verwerkt*. Zo wordt er gewezen op de grote verschillen tussen de synoptici, ,,zelfs bij het weergeven van zeer voorname teksten" (p. 374). Maar verderop lezen wij, dat Jesus na het uitspreken van Mattheus' acht zaligheden ,,een viervoudig wee liet volgen, zoals Lucas ons meedeelt" (p. 432). Dit soort harmonisatie kenmerkt geheel de behandeling van Jesus' leven. De Evangelieën worden tóch weer behandeld als geschiedschrijving in onze zin van het woord, ondanks de inleiding. De nieuwere inzichten betreffen juist hun karakter van verkondiging, en hieraan hebben de lezers vooral behoefte, ook de eenvoudigen.

Nijmegen L. Grollenberg O.P.

Dr. A. van den Born: *Ezechiël*, in: ,,De boeken van het Oude Testament" (deel XI, boek I), J. J. Romen & Zonen, Roermond 1954.
Dr. A. van den Born: *Samuël*, in: ,,De Boeken van het Oude Testament", (deel IV, boek I), J. J. Romen & Zonen, Roermond 1956.

De onvermoeibare bezieler van de nieuwe commentarenreeks heeft het zichzelf niet gemakkelijk gemaakt. De Hebreeuwse teksten van Ezechiël en Samuël zijn immers berucht wegens het bederf waardoor zij in de overlevering van eeuwen zijn aangetast, en de hachelijkheid van het tekstherstel. Voortvarend als altijd, heeft dr. van den Born zijn schouders gezet onder het werk, mede gesterkt door zijn persoonlijke overtuiging ,,dat de overgeleverde tekst van Samuël toch minder bedorven is dan vaak wordt aangenomen" (Samuël, p. 13), en die van Ezechiël ,,beter is overgeleverd dan men vaak denkt" (Ezechiël, p. 15).
Beide commentaren openen met een inleiding, waarin een grote paragraaf wordt besteed aan de theologie der betrokken boeken, en aan het einde zelfs wordt genoteerd hoe en waar zij aangehaald worden in andere delen van de Bijbel en in de Romeinse Liturgie. De toelichtingen op de Bijbeltekst zelf worden vooral gekenmerkt door minutieuze literaire analysen en overvloedige opgaven van

parallelplaatsen in de gehele Bijbel. Zo luidt bijv. het commentaar op de uitspraak in het lied van Channa (Canticum Annae), dat Jahweh laat verarmen en rijk maakt, vernedert maar ook verheft, aldus:

> 7. In Spr 10,22 maakt de zegen van Jahweh rijk; vgl. Zach 11,5. Vernederen doet Jahweh ook in Ez 17,24; Job 5,11; Ps 113,7; 147,6; verheffen ook in Ez 21,31; Job 22,29; *Ps 9,14*; *118,16*; beide samen ook in Dn 5,19; *Ps 37,24*; 75,8; *118,16*. In Spr 4,8 doet dit de wijsheid, in Spr 14,34 de rechtvaardigheid; Sir 7,11 vat alles samen: ,,bedenk dat er Eén is die verheft en vernedert". Dit wordt uitgewerkt in vs 8.

In deze toelichting op I Samuël 2,7 hebben wij enkele verwijzingen gecursiveerd. Hier doet zich namelijk het probleem voor, dat de gebruiker van onze P.C.-vertaling geen parallelplaats vindt, in Ps 37 ook niet als hij de drukfout verbetert en vs 34 i.pl.v. vs 24 heeft opgeslagen. Maar inderdaad, in de grondtekst komt op al deze plaatsen het woord ,,verheffen" voor, en juist de aandacht voor het woordgebruik van de Hebreeuwse tekst is een der kenmerken van deze commentaren. Voortdurend horen wij, dat een bepaalde term ook elders voorkomt, waarbij de commentator natuurlijk vermijdt, zijn lezers met transscripties van de Hebreeuwse woorden lastig te vallen. Als er in II Samuël 8,1 staat dat David de Filistijnen versloeg en ze onderwierp, lezen wij in het commentaar: ,,De term voor onderwerpen wordt alleen nog maar gebruikt voor Jabin (Jdc 4,23); vgl. evenwel I, 7,13". Als God even tevoren, in de profetie van Natan, tot David zegt: ,,Mocht hij (uw nakomeling) verkeerd doen, dan zal Ik hem tuchtigen met de roede van mensen en met plagen van mensenkinderen", dan luidt het commentaar: ,,De tuchtroede van mensen komt alleen hier voor (wel is in *Is 10,5*; 11,4 sprake van de tuchtroede van de mond); de slagen van mensen eveneens; bedoeld is: straffen op menselijke wijze (vgl. Dt 8,5; Ps 89, 31-34)". Terloops cursiveerden wij de verwijzing naar Is 10,5 als een vergissing.

Evenals aan het woordgebruik is zeer veel zorg besteed aan de literaire analyse. De commentator laat zien, hoe de bekende verhalen van Samuël vol zitten met redactionele toevoegingen, interpretaties die in de tekst zijn geraakt, onjuiste lassingen, enz. Met dezelfde zin voor analyse heeft hij ook Ezechiël behandeld, een oude specialiteit van dr. van den Born, die reeds in 1934 een monografie aan deze profeet wijdde. Op grond van diepgaander studies voelt hij thans meer voor de mening van hen, die in het boek een pseudo-epigraaf zien. Sommige perikopen van het boek Ezechiël schijnen namelijk afhankelijk van andere Bijbelteksten, die volgens alle geleerden pas ná de ballingschap geschreven kunnen zijn. Dit zou dan meebrengen, dat iemand in de 5de of 4de eeuw het boek Ezechiël heeft geschreven, en wel als een soort fictie, dus het voorstellend alsof het door een zekere Ezechiël in het begin van de ballingschap was samengesteld. Hierdoor zou dus het vertrouwde beeld van een profeet, die het Jodendom redt in zijn zwaarste crisis, uit ons beeld van de geschiedenis verdwijnen. Maar de auteur onthoudt zich in de inleiding van een uitvoerige bewijsvoering voor deze mening, en in het commentaar is zij nauwelijks merkbaar.

Beide commentaren dragen hetzelfde zeer persoonlijke stempel van hun auteur.

Het is moeilijk dit nauwkeurig te omschrijven. Misschien gaat het woord lakoniek in de goede richting, of luchtig. De wending ,,. . . zal wel (een glosse, toevoeging) zijn . . ." komt vaak voor. Ook zijn er veel uitroeptekens, die soms doen vermoeden dat de geleerde commentator van een intiem binnenpretje geniet. In ieder geval is de reeks commentaren weer met twee respectabele brokken eruditie verrijkt. Wie beseft, dat dr. van den Born deze werken geschreven heeft, terwijl hij (naast vele andere zorgen) de enorme last droeg van het nieuwe Bijbels Woordenboek, moet grote bewondering hebben voor zijn werkkracht.

Nijmegen L. GROLLENBERG O.P.

Bijbels Woordenboek. Aflevering 2, Egypte-Isaak. Tweede druk. J. J. Romen en Zonen. Roermond en Maaseik. 1955.

Nog steeds wacht de tweede aflevering van de nieuwe uitgave van het Bijbels Woordenboek op een korte bespreking. Uit de eerste aflevering is reeds gebleken, dat deze tweede uitgave maar niet een eenvoudige herdruk is, al zijn er natuurlijk een aantal artikels niet of nauwelijks gewijzigd. Maar zelfs dan vindt men nog vaak de nieuwste literatuur er bij aangegeven. Er zijn een aantal belangrijke artikels aan toegevoegd bijv. eschatologie, Genesis, Gnosis, Heiligheidswet, Heilsverwachting en Hemelvaart, die de lezer grondig en goed oriënteren. Aan de artikels Exodus en Ezechiël is, in overeenstemming met de tegenwoordige behoefte, een stuk toegevoegd over de theologie. Onder de woorden Fauna en Flora zien we een lange lijst verschijnen van de in de Bijbel voorkomen de dieren en planten. Andere artikels zijn weer min of meer ingekort zoals Esdras en Esther of grondig gewijzigd zoals Geschiedschrijving en Formgeschichtlichte Methode. Artikels als Farizeeën, Fenicië en Filistijnen ontbreken en zullen we waarschijnlijk onder PH zien verschijnen, wat helaas niet overeenkomt met de nieuwe spellingregels, die echter pas na het verschijnen van de eerste aflevering bekend geworden zijn, zodat de samenstellers hierin vrij uit gaan. Overal is met grote ijver en nauwkeurigheid de nieuwste literatuur aangegeven.
Ook deze aflevering getuigt ervan dat de nieuwe uitgave van het Bijbels Woordenboek een onmisbaar instrument zal worden voor ieder die de H. Schrift wil lezen of de leiding heeft bij een Bijbelclub en anderen tot lezing wil brengen. Wij kunnen het Bijbels Woordenboek niet sterk genoeg aanbevelen.

Nijmegen P. J. C.

GONZALVUS A RAAMSDONK, O.F.M.CAP.: *De cessatione impedimenti disparitatis cultus* in extraordinariis territorii circumstantiis. Ius Seraphicum commentarii iuris Franciscani excolendi, pp. VI et 106. Via Sicilia 159 — Roma.

Zoals reeds uit de titel blijkt handelt dit proefschrift voor de doctorstitel in het Kerkelijk recht aan de Gregoriana te Rome over een onderdeel van canon 1098. Het een gedegen studie in sierlijk Latijn over het ophouden van het huwelijksbeletsel is van ,disparitas cultus' wanneer buitengewone omstandigheden in een gebied het onmogelijk maken om de vereiste dispensatie te vragen. A priori wordt duidelijk

gemaakt dat hier dus geen kwestie is van dispensatie van het beletsel maar van een ophouden van het urgeren van de ,lex irritans', krachtens welke een huwelijk gesloten met een niet-gedoopte zonder dispensatie ongeldig is. Dit ophouden of ,*cessatio*' kan alleen verklaard worden door toepassing van het princiep van epikeia, wat dan ook in het 1e hoofdstuk wordt ontleed om in het 2e hoofdstuk de verschillende opinies te bestuderen die ofwel epikeia bij ,*leges irritantes*' verwerpen, ofwel het toestaan met verschillende beperkingen, namelijk omdat het algemeen welzijn er door geschaad zou worden (Merkelbach, Vermeersch), of ook omdat uit het onderhouden der wet privé nadeel zou volgen (Pignatelli, Coronata, Riley) of omdat de wetgever zelf hierin toestemt (Cappello, Van Hove, Werts). In het 3e hoofdstuk gaat de schrijver verder onderzoeken welke gevolgen voortvloeien uit de toepassing van de verschillende opinies geponeerd in hoofdstuk 2 en heel logisch natuurlijk laat hij zien dat de verdedigers van de eerste opinie (Suarez, Sanchez, Ubach, Wernz) een huwelijk, wat zonder dispensatie van ,*disparitas cultus*' voltrokken was, altijd ongeldig verklaren. Een tweede opinie beweert dat het beletsel ten gunste van het algemeen welzijn ophoudt te urgeren als het botst met het natuurrecht om te trouwen, waarvoor hij dertien auteurs aanhaalt zoals Gasparri, Vermeersch, Payen, Cappello, Bender, Vromant. Een derde opinie beweert dat het ook ophoudt ,*in necessitate individuali*' (Michiels, Vijverberg, Riley). Verdere discussies geven een klare kijk op het begrip ,*necessitas communis*' en op de vereiste duur van die algemene nood, terwijl de opinies van Jubany en Genicot-Salsmans even worden gememoreerd.

In het 4e hoofdstuk begint de schrijver aan een historisch onderzoek om na te gaan wanneer en onder welke omstandigheden Rome met deze kwestie geconfronteerd is en welke antwoorden of oplossingen daarop gegeven zijn. Volgens zijn onderzoek zijn er slechts weinig antwoorden door Rome gegeven, de eerste daterend van 1851 aan Mandsjoerije, gevolgd door twee aan Japan en twee aan Korea, ook in de 19e eeuw en in de 20e eeuw zijn er slechts drie aan Celebes en een voor China bekend. De redenen waarom vóór de 19e eeuw geen melding gemaakt wordt van deze moeilijkheid moet waarschijnlijk gezocht worden in het feit dat volgens Lessius het beletsel van *disparitas cultus* niet van kracht was in landen waar de Kerk nog niet gevestigd was. Maar dit is niet zo zeker. Wel waren er natuurlijk redenen in verschillende missielanden waar de *forma matrimonii* niet onderhouden kon worden, zoals bij voorbeeld in Japan in de 17e eeuw, toen er geen enkele priester na de kerkvervolging overgebleven was in dat land. De door Rome gegeven antwoorden in de 19e eeuw worden gewikt en gewogen door de auteur, wat tot de conclusie leidt dat, hoewel de gelovigen werden aangemaand zich niet ongerust te maken, als zij onder bepaalde zeer moeilijke omstandigheden met een heiden getrouwd waren, daarmede toch geen definitief besluit omtrent de geldigheid of ongeldigheid van die huwelijken wordt gegeven.

De antwoorden gegeven in 1947 aan enige bisschoppen op Celebes worden vervolgens ontleed in het 5e hoofdstuk en leiden tot de conclusie dat onder de moeilijke omstandigheden, die in die gebieden heersen, de huwelijken voltrokken zonder de *forma canonica* en met het beletsel van *disparitas cultus* voor geldig moeten gehouden worden. De presumptie is derhalve ten gunste van hun geldigheid

naar gelang de *cautiones* gegeven waren of niet. Dit is echter slechts een presumptie. Het is interessant te zien hoe voorzichtig Rome te werk gaat en hoe stapje voor stapje langzaam aan haar antwoorden tot een definitieve conclusie leiden. De antwoorden aan de bisschoppen van China in 1949 brengen al meer klaarheid als verklaard wordt dat de huwelijken ook zonder *forma canonica* voltrokken geldig zijn terwijl de gelovigen bevrijd verklaard worden van de huwelijksbeletselen waarvan de Kerk gewoon is te dispenseren. In een decreet van 22 december 1949 wordt bevestigd dat dit een *declaratio* is en derhalve geldig voor alle gebieden en gevallen waar dezelfde omstandigheden heersten, heersen of zullen heersen indien a) het gaat om de *forma canonica* of om een beletsel van kerkelijke wet waarvan de Kerk gewoon is te dispenseren; b) de dispensatie in het geheel niet of slechts met groot ongemak kan gevraagd worden; c) de kerkelijke wet niet zonder groot ongemak kan onderhouden worden. Dit definitieve antwoord wordt in hoofdstuk 6 verder bestudeerd en de schrijver komt tot de conclusie dat het juridische fundament waarom de Kerk in haar antwoorden van 1947 en 1949 verklaard heeft dat het beletsel van *disparitas cultus* in de gegeven omstandigheden ophoudt te urgeren, gelegen is in de botsing met het natuurrecht. De Kerk kan *impedimenta dirimentia* uitvaardigen, maar wanneer die in strijd zijn met het natuurrecht heeft dit laatste de voorrang. Dit is het geval a) wanneer de Kerk door de uitoefening van die macht het recht om te huwen voor altijd en absoluut onmogelijk zou maken; b) ofwel indien daarom een katholiek gedwongen zou zijn te huwen met een persoon die hem niet aanstaat; c) ofwel indien daardoor het recht om te huwen slechts met zeer groot ongemak kan uitgeoefend worden.

Het kan echter ook gebeuren dat niet vanwege de voorrang van het natuurrecht over de kerkelijke positieve wetten, de laatste niet meer binden maar omdat de Kerk haar wet van huwelijksbeletselen niet wil urgeren. Ook deze tweede factor is van toepassing in de declaraties van 1947 en 1949.

Ten slotte in hoofdstuk 7 vraagt de schrijver zich af of met het ophouden van het beletsel van *disparitas cultus* ook de verplichting van het geven *cautiones* vervalt. Als auteurs die menen dat die verplichting blijft noemt hij Mattheus a Coronata, Gasparri en Payen, terwijl Riley en De Becker niet de verplichting van *cautiones* formales maar tenminste van *cautelae* of veiligstelling van de katholieke opvoeding en beleving eisen opdat het huwelijk geldig zij. Tot deze conclusie komt ook pater Gonzalvus na een diepere studie van de antwoorden van 1947 en 1949, namelijk dat, hoewel de *cautiones aequipollentes* slechts *ad liceitatem* vereist worden er toch ad validitatem cautelae, i.e. een garantie moet bestaan voor de vrije uitoefening van de katholieke godsdienst van de katholieke partij en de kinderen.

Met succes, dunkt ons, heeft de schrijver zijn bewijs geargumenteerd en geleverd, dank zij een scherpe distinctie tussen dispensatie en *cessatio* en een nauwkeurige analyse van *cautelae* en *cautiones*. Wij kunnen dit boek aan alle missietheologen van harte aanbevelen als een aanwinst voor de praktijk in deze moeilijke gecompliceerde materie, hoewel het slechts een klein onderdeel van canon 1098 behandelt.

Mill Hill — J. de Reeper, M.H.F.

André Dupeyrat: *Mitsinari, Een-en-twintig jaar onder de Papoea's.* 255 bldz. Uitgeverij J. H. Gottmer, Haarlem, 1954.

Pater Dupeyrat is 21 jaar werkzaam geweest in het zuiden van Australisch Nieuw-Guinea. Gedurende zijn missiearbeid bij verschillende stammen heeft hij ogen en oren goed de kost gegeven en hij heeft zijn vaak zeer merkwaardige ervaringen scherp en boeiend beschreven.

De schrijver heeft eigenlijk geen wetenschappelijke pretenties, en daar, waar hij een poging doet om in de uiterst ingewikkelde fysische en culturele antropologie van Nieuw-Guinea enige lijnen aan te geven, is zijn boek dan ook niet het sterkst.

Boeiend zijn vooral de prachtige natuurbeschrijvingen, en enkele, zeer objectief weergegeven zgn. paranormale en magische verschijnselen.

De grote, overtuigende kracht van pater Dupeyrat's ervaringen ligt echter vooral in zijn beschrijvingen van het contact met de Papoea's als mede-schepselen.

Hier is de schrijver een scherp waarnemer, en zijn liefde voor de evennaaste maakt het hem mogelijk door te dringen in toestanden en deze te beschrijven, die onder andere omstandigheden als sensationeel verdacht zouden zijn.

Nu worden de verhalen over rituele kindermoord, kannibalisme, magische praktijken en het uiterst merkwaardige verhaal over een zelfmoord uit schaamtegevoel van menselijk medeleven doortrild en daardoor diep medelijwekkend.

De grote verdienste van het boek is, dat de auteur in de meest afschuwelijke toestanden de christelijke naastenliefde op de voorgrond plaatst om te helpen. De noodzaak van deze liefde blijft de lezer diep ingegrift bij, in dankbaarheid en bewondering voor mensen als pater Dupeyrat.

Nijmegen L. Triebels

G. Rommerskirchen O.M.I., G. Dindinger O.M.I., N. Kowalsky O.M.I.: *Bibliografia Missionaria. Anno XIX*: 1955, 125 pp. Unione Missionaria del Clero in Italia, Roma, 1956.

Deze als altijd bij velen welkome missiebibliografie, samengesteld door de kundige bibliothecarissen van de Pontificia Bibliotheca Missionaria di Propaganda Fide, verschijnt thans voor de negentiende keer. Zij rangschikt de jongste missieliteratuur (1046 nummers) volgens de gebruikelijke indelingen en voegt hieraan een aanhangsel toe met 135 boekaankondigingen. Dat deze minutieuze arbeid ook ditmaal met grote nauwkeurigheid werd verricht behoeft eigenlijk geen uitdrukkelijke vermelding; men mag niet anders verwachten. Vivant sequentes!

Nijmegen A. M.

L. WITSENBURG S.M.A.

BIJ HET HONDERDJARIG BESTAAN VAN DE SOCIËTEIT VOOR AFRIKAANSE MISSIËN

De Sociëteit voor Afrikaanse Missiën, in Nederland beter bekend onder de naam van Paters van Cadier en Keer, gaat op 8 december a.s. de dag herdenken waarop zij voor honderd jaar gesticht werd. Terugziende op het voorbije tijdperk mag zij met verwondering en grote dankbaarheid constateren dat ook in haar geschiedenis de parabel van het onaanzienlijke mosterdzaadje voor de zoveelste maal in Gods Kerk werkelijkheid is geworden. Gods stuwende genade blijft onuitputtelijk en verwekt telkens en telkens opnieuw in de harten van de gelovigen het nobele elan, nodig om de zending van de H. Geest — de vernieuwing van het aanschijn der aarde — te doen voortgaan. Maar zoals we bij de parabels van het Evangelie steeds moeten bedenken dat in hun simple waarheden de gehele context van het Nieuwe Testament dient te worden meegelezen, willen we niet tot eenzijdigheden en valse simplismen komen, zo wekt ook de viering van dit jubileum naast verwondering en dankbaarheid om de uitbloei van het zaadje, gevoelens van ontsteltenis omdat de zaadkorrel zó duidelijk eerst moest sterven alvorens vrucht te kunnnen dragen.

Dat geldt voor iedere jubilerende Orde of Congregatie; voor de Sociëteit voor Afrikaanse Missiën geldt het zo niet in sterker mate dan toch op opvallender manier. Geboren uit een onverwachts opduikende noodzaak, tot leven geroepen door een figuur wiens leven naar menselijke maatstaven heel anders had moeten verlopen, vrijwel terstond na haar ontstaan zo goed als geheel weer verdwenen en in de eerste driekwart eeuw van haar bestaan voortdurend in letterlijke zin door de dood bedreigd kan de Sociëteit haar jubileum moeilijk met enkel jubel vieren. Op het moment zelf dat zij zich opmaakt voor haar eerste eeuwfeest klinkt haar naam zelfs als een bijna-anachronisme. In de territoria door de H. Stoel aan haar zorgen toevertrouwd — een twintigtal diocesen, vicariaten en prefecturen aan Afrika's Westkust en in Egypte — voltrekt zich met niet te stuiten vaart het einde van het koloniale tijdperk [1].

[1] A. Freitag S.V.D.: Kerend Missiegetij. Deurne z.j. (1955), hfdst. 1.

Dat en hoe de missionering daar ten nauwste bij betrokken is weet iedereen. „Afrikaanse Missiën" zal in de naaste toekomst iets heel anders gaan betekenen dan in de vorige eeuw het geval is geweest. Mocht de nieuwe gestichte Sociëteit een eeuw geleden — voor zover ze de vermetele durf had vooruit te zien — een vrij duidelijk uitgestippeld program kunnen formuleren: Christus brengen in heidense streken, zo niet met medewerking dan toch in zekere zin onder bescherming van het koloniserende Europa, thans is de toekomst heel wat onzekerder. Daar tegenover staat dat de eigenlijke missionering een enorme stap voorwaarts heeft gedaan doordat het doel zuiver is geformuleerd en door de H. Stoel steeds sterker benadrukt: de stichting van de Kerk, en wel zó dat de Kerk overal én voluit katholiek én wezenlijk in de eigen aard van de betrokken landen geworteld zal zijn.

Mgr. Melchior de Marion-Brésillac, stichter van de Sociëteit voor Afrikaanse Missiën, en voordien apostolisch vicaris van Coïmbatour in het zuiden van het tegenwoordige India, is een figuur die tot op de dag van vandaag zo goed als niet genoemd wordt. Toch komt zijn naam onweerstaanbaar op bij degenen die zijn geschiedenis kennen, wanneer zij zich verdiepen in de grote thema's van de moderne missiologie. De missie-encyclieken, de missiologische studies van de laatste decennia, de moeilijkheid bij het verwezenlijken van het eigenlijke doel van de missionering: eigen kerken onder een eigen episcopaat, dat alles herinnert ons aan mgr. de Brésillac die ruim honderd jaar geleden voor die principes heeft gestreden, ze onophoudelijk heeft geformuleerd en neergeschreven — zijn prachtige Mémoires en brieven staan er vol van — en die vruchteloos getracht heeft, ten koste zelfs van zijn zo prachtig begonnen missie-carrière, ze in praktijk te doen brengen. Vruchteloos? Minstens heeft hij er veel toe bijgedragen dat de gezonde principes — die niet waren vergeten maar als onbruikbaar werden beschouwd — weer ernstig op hun bruikbaarheid werden onderzocht, zowel te Rome als in de missie zelf en dat ze uiteindelijk over de hele linie hebben gezegevierd. Het jubileum van de Sociëteit voor Afrikaanse Missiën moet allereerst een herdenking zijn van de man die voor de authentieke missionering alle offers durfde te brengen. Vlak voor zijn dood op het nieuwe arbeidsveld in West-Afrika, waar hij, de tragiek van zijn leven voltooiend, slechts voet aan wal heeft mogen zetten om er te sterven, werd op hem een beroep gedaan in het belang van India dat hij noodgedwongen had moeten verlaten. De hoogste kerkelijke autoriteit al-

daar bezwoer hem in een brief zijn advies te willen uitbrengen voor de reorganisatie van alles wat in opdracht van Rome in de Indische missie gereorganiseerd diende te worden. De hoge briefschrijver smeekte hem letterlijk de beginselen waarvoor De Brésillac schijnbaar nutteloos had gestreden, en, voor het oog van de openbaarheid althans, verloren, nog eens duidelijk te formuleren en gaf hem de verzekering dat zijn adviezen hem zouden gelden als een wet. De bisschop heeft op die bede niet meer kunnen antwoorden. God en zijn ontstuimige ijver om in Afrika te gaan volvoeren wat hem in India ondoenlijk was gebleken hebben het hem verhinderd. Maar alles wat hij gezegd, geschreven en gedaan heeft gedurende de pijnlijke jaren in India bevatte genoeg materiaal om op alle vraagtekens van de briefschrijver, mgr. Bonnand, ap. vic. van Pondichéry, een duidelijk en gedetailleerd antwoord te geven. Dat het nageslacht De Brésillac niet heeft gezien als de man die hij was, met name niet als degene wiens gezond verstand en bovennatuurlijk inzicht in doel en taak der missionering ideale voorwaarden schiepen om te hervormen waar aan hervorming dringend behoefte bestond, moge verwonderlijk zijn, het is toch niet geheel onverklaarbaar. Zowel binnen als buiten de door hem gestichte Sociëteit zijn redenen aan te wijzen waarom zijn aandenken niet die vorm aannam waarop het recht had kunnen doen gelden.

De Sociëteit is gedurende het grootste gedeelte van haar eerste bestaanseeuw vrijwel volkomen in beslag genomen geweest door de allereerste noodzaak: in leven blijven. Haar geschiedenis is op ontstellende wijze getekend door een eindeloze reeks graven. Degene die haar na de schielijke dood van haar Stichter in 1859 voor de totale ondergang heeft behoed en gedurende een halve eeuw heeft bestuurd en tot betrekkelijke bloei gebracht, Père Aug. Planque, heeft weinig gelegenheid gehad zich over het verleden het hoofd te breken. Hij had meer dan genoeg aan de toekomst en dan nog maar de heel nabije toekomst, de dag van morgen. Bij elke jonge missionaris die hij naar de Westkust zond moest hij zich zeer realistisch afvragen of hij in staat zou zijn op zo kort mogelijke termijn een opvolger te sturen. Het is een barre, en alleen vanuit Frans-christelijke mentaliteit te begrijpen realiteit geweest, een strijd om het naakte bestaan, en dat de Sociëteit niettemin hééft geleefd mag een wonder heten van genade en uithoudingsvermogen. Nog groter wonder is het dat ondanks alles het haar

toevertrouwde gebied zich geleidelijk heeft uitgebreid tot het wijde territorium thans door haar leden bediend.

Dat in zo'n geschiedenis tal van opmerkelijke figuren zijn aan te wijzen spreekt welhaast vanzelf. Een gemeenschap van priesters en broeders die nergens voor staan, in wier blik op leven en wereld de dood als het ware steeds voorop staat en zonder meer genómen wordt als onvermijdelijk risico waardoor men zich nu eenmaal niet kan laten weerhouden — zo'n milieu is er geen waar men gauw verbaasd staat voor uitzonderlijke prestaties. Het behoorde tot het gewone leven van die gemeenschap dat men zonder aarzelen tot het uiterste ging en men had gedurende de vaak zo korte jaren die men voor zijn eigenlijke taak, het missiewerk, waarschijnlijk zou kunnen benutten bovendien geen tijd om stil te staan bij de prestaties van anderen. De heldhaftige dood van mgr. de Brésillac was voor de Sociëteit een aansporing om hem zonder bedenken na te volgen, ja zelfs werd die navolging op een voor ons soms moeilijk aanvaardbare wijze als eis gesteld, minstens de bereidheid ertoe. Bij het leven van de Stichter stond men overigens niet stil, evenmin als bij dat van zijn meest opmerkelijke volgingen.

Leloir heeft de Sociëteit een ,,Orde van de Dood'' genoemd [1] en haar spiritualiteit een spiritualiteit van de dood. Voor dit laatste wees hij op de spiritualiteit van een van haar Generale Oversten, zoals die is neergelegd in door hem nagelaten geschriften [2]. Of Leloir juist heeft gezien mag minstens betwijfeld worden: bedoelde geschriften zijn nooit binnen de Sociëteit gezien als het eigenlijke richtsnoer waarlangs het geestelijke leven der leden zich had te ontwikkelen — bijna zou men zeggen integendeel — maar toch steekt er een kern van waarheid in. De spiritualiteit van haar leden moest wel getekend zijn door de gedachte aan de zeer reële mogelijkheid het leven te moeten opgeven voor het missiewerk, voordat men er goed en wel aan toegekomen was het ervoor te gebruiken. In ieder geval heeft de Stichting van mgr. de Brésillac er betrekkelijk weinig toe bijgedragen zijn naam de bekendheid te geven waarop hij recht had. Haar leden hebben er zich vrijwel toe beperkt elkaar binnenskamers op zijn heldhaftig voorbeeld te wijzen en het na te volgen. Toch kan de onbekendheid van mgr. de Brésillac, gezien het feit dat de ideeën waarvoor hij heeft gestreden en geleden én door Rome én door de moderne missiologie en ook vooral door de feitelijke gang van zaken in de huidige missionering zo sterk naar voren zijn geschoven, niet enkel verklaard worden door gebrek aan propaganda van de kant van zijn geestelijke kinderen. Het ligt ook aan de zaak waarvoor hij zijn beste krachten heeft gegeven, een zaak vol haken en ogen. De geschiedenis van de missionering is minstens zozeer als de kerkgeschie-

[1] L. Leloir W.P.: Les Grands Ordres Missionnaires. Paris/Namur z.j. (1939) 65 vv.

[2] Mgr. Paul Pellet, auteur van L'Ecole Apostolique.

denis in haar geheel een doorlopende illustratie van het dubbele aspect der Kerk: zij is goddelijk én menselijk, en op veel punten voor het uiterlijk althans té menselijk. De missionering heeft sinds de ontdekkingsreizen aan het begin van de nieuwe tijd en de daarop gevolgde verkondiging van het Evangelie veel smartelijk misverstand moeten doorworstelen. Het gaat niet aan de schuld van die misverstanden neer te leggen voor de voeten van wie dan ook; de geweldige energie en offerbereidheid van zoveel Orden en Congregaties staan er, ondanks alle menselijke vergissingen, borg voor dat de misverstanden en onenigheden veel meer gevolgd zijn uit de eerlijke bedoeling Gods Rijk uit te breiden zoals ieder het doenlijk of noodzakelijk achtte, dan uit onwil om het eigen inzicht wat betreft de gebruikte methoden prijs te geven voor het inzicht van andere personen of groepen. Desondanks kunnen we ons niet verhelen dat menig misverstand minder scherp had hoeven te worden aangeslepen en vooral ook dat het dooreenlopen van zuiver godsdienstige en politiek-nationale denkbeelden onberekenbaar veel schade heeft aangericht, juist daar waar het alleen en uitsluitend had mogen gaan om de strikt geestelijke waarden van de te verkondigen blijde boodschap. De riten-of accommodatiestrijd is een triest hoofdstuk in de missiegeschiedenis dat men zelfs ondanks de recente uitspraken van Rome — waarvan men het menselijkerwijze betreurt dat ze niet een paar eeuwen eerder mogelijk zijn geweest — niet een afgesloten hoofdstuk kan noemen. De ritenstrijd heeft illustere slachtoffers gemaakt, de daarmee ten nauwste samenhangende kwestie van een te vormen inheemse geestelijkheid evenzeer. Het is hier niet de plaats er dieper op in te gaan. Hier moge alleen gezegd zijn dat het niet zo onverklaarbaar is dat men tot op heden liever heeft gezwegen over een figuur die ternauwernood een eeuw geleden al het mogelijke heeft gedaan om de mogelijkheid van een inheemse geestelijkheid in India aan te tonen en de realisatie van die mogelijkheid te bevorderen, en die tevens heeft gestreden, in voor hem zeer precaire omstandigheden, om inzake de ook in India acute ritenkwestie een duidelijker beleid door te voeren en een consequenter toepassing van de gegeven en liefst grondig te herziene richtlijnen.

Mgr. de Brésillac was naar India gekomen — in 1842 — als lid van de Missions Etrangères van Parijs, een Gezelschap dat bij zijn oprichting in de 17e eeuw juist het vormen van een inheemse geestelijkheid als dé missiemethodiek in zijn vaandel had geschreven. Reeds voor zijn vertrek had hij zich voorgenomen al het mogelijke te doen om aan die oer-kerkelijke doelstelling mee te werken. Daarbij stond hij niet alleen. In het gebied waar hij zijn eerste ijver mocht ontplooien, het zeer uitgestrekte en toen nog niet onderverdeelde ap. vicariaat van Pondichéry vond hij echter naast een aantal door dezelfde ideeën bezielde missionarissen, ook veel ontmoediging, veroorzaakt door uiterst delicate moeilijkheden die grotendeels samenhingen met het gecompliceerde kastensysteem, het systeem dat in de accommodatiestrijd zo'n grote rol gespeeld had en nog speelde. Er waren richtlijnen, maar ze leken in de

praktijk welhaast onuitvoerbaar. De een hield er streng aan vast maar kon zich dan wel wat betreft het missiewerk als afgeschreven beschouwen. De ander week van de door Rome gegeven richtlijnen af maar maakte daardoor de bestaande verwarring nog groter. Wat de inheemse geestelijkheid betreft: men kan moeilijk beweren dat toentertijd te Pondichéry met overtuiging aan de vorming er van gewerkt werd. Er waren zelfs openlijke en besliste tegenstanders aan te wijzen, ook onder de leidende figuren. Wie de Mémoires van mgr. de Brésillac doorleest krijgt de indruk van een wespennest en een doolhof.

In een zo onoverzichtelijke toestand — waaraan nog toegevoegd moet worden de prikkelbare houding van uiterst querulante christenen die om het geringste dreigden zich te zullen aansluiten bij het onverkwikkelijke schisma van het aartsbisdom Goa aan de Westkust — kwam de jonge en onervaren missionaris terecht. Hij was nog geen dertig jaar oud. Menige nieuwkomer verging het al spoedig zoals het zoveel voorgangers vergaan was: men legde zich neer bij het schijnbaar onvermijdelijke en beperkte zich al spoedig tot het weinige dat zonder risico gedaan kon worden. Dat was inderdaad heel weinig, maar zelfs zo werkte men nog mee aan de verergering van de toestand. De Brésillac wilde van geen beperkingen weten maar bleef tot het einde van zijn twaalfjarig verblijf zoeken naar een vaste lijn, een voor alle omstandigheden geldige en verantwoorde tactiek in dit land van duizend tegenstrijdigheden. Dat werd hem kwalijk genomen, om zijn jeugd — het gewone verschijnsel — en omdat hij de betrekkelijke rust van het compromis verstoorde. Alleen stond hij niet. Niet slechts werd zijn stuwende kracht gewaardeerd en bewonderd, althans in het begin, maar men was van hogerhand ook volkomen bereid hem een belangrijk aandeel te geven in de oplossing van de problemen. Zodoende durfde hij te beginnen aan de realisatie van wat hij voorstond: helderheid in de ingewikkelde riten- en kastenkwestie, liefst via een nieuwe door Rome te geven gedragslijn, en voortvarendheid bij het vormen van priesters uit het land zelf. Bovendien had hij minstens één machtige vriend en medestander, meer brillant en doortastend dan hij, die door de Synode van Pondichéry van anno 1844 naar Rome werd afgevaardigd om een aantal besluiten en wensen, bij die gelegenheid geformuleerd, aan de hoogste kerkelijke autoriteiten voor te leggen. Dat ook de naam van De Brésillac op die wijze in Rome een goede klank kreeg valt niet te verwonderen, maar eveneens is het volkomen begrijpelijk dat hij moest delen in de

verguizing die zijn vriend, de latere bisschop Luquet, ten deel viel toen deze in Rome ook met succes adviezen uitbracht op punten waarvan hem de behartiging door Pondichéry beslist *niet* was opgedragen. Het gevolg van die bemoeienissen was voor De Brésillac een mijter: hij werd belast met het bestuur van een der nieuw gecreëerde missiegebieden waarin Pondichéry werd onderverdeeld. Deze waardigheid, hoogste erkenning tevens van zijn missietheorieën, viel hem echter ten deel temidden van een geharrewar, door de voortvarendheid van Luquet veroorzaakt, waarin hij zijn verheffing geenszins aantrekkelijk kon achten. Uitdrukkelijk heeft hij zich herhaaldelijk gedistancieerd van hetgeen zijn vriend te Rome wist te bewerken tegen Pondichéry in, gedeeltelijk omdat hij het niet in allen dele met Luquet eens kon zijn, maar vooral omdat het goede met zoveel omzichtigheid diende gedaan te worden wilde men tenminste iets bereiken. De bisschoppelijke waardigheid heeft hij met nadruk geweigerd totdat Rome die weigering ontzenuwde met een bevel. Toen nam De Brésillac in gehoorzaamheid het onus episcopatus op zich, een waar kruis waaronder hij vrijwel zeker wist te zullen bezwijken. En zo is het ook geschied: na nog geen tien jaren van een bestuur dat om materiële en morele redenen uiterst zwaar was en waarin het hem onmogelijk werd gemaakt de lijn die hij als noodzakelijk zag door te trekken, nam hij zijn ontslag. Hij was ervan overtuigd geworden dat hij geen goed meer kon doen, alleen een steen des aanstoots was. Rome nam zijn ontslag aan.

Een trieste geschiedenis waarvan vele al te menselijke details hier niet naar voren gehaald kunnen worden [1]. Men heeft zich afgevraagd of het allemaal wel zo had moeten lopen. Men heeft de mislukking van De Brésillac op zijn karakter willen schuiven: hij had moeten wachten; hij had de diplomatieke wijsheid en het compromis meer moeten benutten; hij had ..... Wie zich echter in de kleine feitjes verdiept waaruit het grote drama werd opgebouwd ziet wel dat hier niet gewacht kon worden omdat er niets te verwachten viel; de grote ellende in de gegeven omstandigheden was juist aan een eindeloze reeks compromissen te wijten, waardoor de toestand steeds onoverzichtelijker en vrijwel uitzichtloos was geworden.

De jeugd van De Brésillac in het geding brengen als factor in de ongelukkige geschiedenis heeft al even weinig zin. Het „consummatus in brevi" heeft voor vele grote figuren in en buiten de Kerk gegolden. Het aantal jaren kan nooit een

[1] Het tijdschrift van de Sociëteit in Nederland, Afrika Ontwaakt, heeft ter gelegenheid van het jubileum een dubbelnummer uitgegeven (september/oktober 1956; Tafelberg, Oosterbeek) geheel gewijd aan de jaren van de Stichter in India.

doorslaggevend argument zijn bij de beoordeling van iemands geschiktheid voor een taak. Wie meer dan gewone capaciteiten voor een ambt of taak heeft kan menig jaar van moeizaam gewonnen ervaring overslaan — „explevit tempora multa" — al wil de minder begaafde omgeving dit in de meeste gevallen liever niet erkennen. Dat de jeugd van De Brésillac — hij was bijna 31 jaar toen hij tot bisschop werd benoemd en had twee jaar missiearbeid achter de rug — tot dan toe niet als bezwaar had gegolden bij de tegenstanders van zijn denkbeelden wordt wel bewezen door de achting en het vertrouwen die hem ten deel vielen voordat Luquet — drie jaar ouder dan hij — te Rome dingen deed waarvan ook De Brésillac schrok. Kenmerkend voor het bezonken oordeel van de laatste is wel dat hij niet zozeer tegen de handelingen van Luquet bezwaren had — dat kon hij, details daargelaten, ook niet, ze dekten immers te zeer de denkbeelden waaraan hij zijn hart verpand had en die hij nooit heeft losgelaten — maar veeleer betreurde dat in de gang van zaken te weinig rekening werd gehouden met personen en gevoelens. Eerst bij het incident-Luquet, als we het zo mogen noemen, werd de jeugdige onervarenheid een argument voor hen wie de nieuwe ontwikkeling niet beviel, of . . . . die zichzelf meer geschikt achtten voor mijter en staf. Uit de persoonlijke geschriften van De Brésillac, zijn dagboeken en correspondentie, blijkt van roekeloze voortvarendheid niets, wél van het tegendeel: een bijna scrupuleus afwegen van pro en contra bij elke te nemen beslissing. Eenmaal heeft hij voor de verzamelde missieoversten een retraite moeten preken en bij die gelegenheid zijn we getuige van een minutieus afwegen van elke zin — waarbij hij zich door anderen liet helpen — om te voorkomen dat hij onopzettelijk iets zou zeggen wat verkeerd opgevat kon worden. Hij had een bijna overdreven eerbied voor ieders opvatting, maar zette de zijne door als hij daarvan de noodzaak meende te moeten vaststellen. Het episcopaat heeft hij geweigerd in termen die niet mis zijn te verstaan, uitgaande van de overtuiging dat zijn persoon de succesvolle bediening van het hoge ambt in de weg zou staan. Ten slotte kan worden opgemerkt dat een episcopaat op jeugdige leeftijd in die dagen helemaal geen uitzondering was onder de leden van de Missions Etrangères. Overheid en Propaganda schenen van jonge energie meer heil te verwachten in de gegeven omstandigheden dan van bedachtzaamheid die soms leek op gebrek aan durf.

De ontsteltenis die het aftreden van mgr. de Brésillac, in 1854, verwekte — ondanks de voorafgegane moeilijkheden — bewees wel dat men op dat beslissende moment besefte wat men in hem verloor. De missioloog P. Charles S.J. heeft hem genoemd „Un partisan du clergé indigène" [1] Het smeekschrift van de bisschop van Pondichéry om adviezen bij het hem opgedragen reorganisatiewerk in de Indische Missie is de beste rehabilitatie geweest die mgr. de Brésillac zich had kunnen wensen. Op het moment dat hij de brief ontving zal hij het verzoek eerder ondergaan hebben als een laatste bittere herinnering aan het goede

[1] P. Charles S.J. — Missiologie I, Louvain 1939, 138 vv.

dat hij had kunnen doen als men hem aan het werk had gelaten. Weinig heeft hij kunnen vermoeden dat na honderd jaar, bij het eerste eeuwfeest van zijn stichting, waarvan hij toen zelfs nog niet droomde, de Paus in een felicitatiebrief aan zijn opvolger als Generaal Overste van die stichting met nadruk de vanzelfsprekende eis van een inheemse geestelijkheid zou onderstrepen en dat niemand in die eis iets bijzonders zou zien . .

De Sociëteit voor Afrikaanse Missiën dankt met dat al haar ontstaan aan het elan van haar Stichter dat in India werd afgeremd maar niet gebroken en dat zich al spoedig zocht te uiten op een nieuw werkterrein. Mgr. de Brésillac was geenszins van plan zich voorgoed terug te trekken uit het werk waaraan hij zijn hart had verpand. Na enige aarzeling omtrent het land waaraan hij voortaan zijn aandacht zou wijden, vroeg hij aan Rome verlof zich verder te mogen wijden aan het missiewerk, bij voorkeur in een der moeilijkste streken. Steunend op verschillende informaties meende hij dat Dahomey, een barbaars koninkrijk aan Afrika's Westkust, een prachtige kans bood. Het land stond vrijwel aan het allereerste begin van missionering maar bood voor het bekeringswerk een uitgangspunt aan de kust waar de Franse kolonisten woonden en het christendom onder de inheemse bevolking een aantal aanhangers had gevonden. Rome wees de bisschop op de noodzaak zijn werk voor de toekomst veilig te stellen door een lichaam te stichten dat voor recrutering en opvolging zou zorgen, en dat tevens in Europa de materiële kant van de onderneming zou kunnen behartigen. Met de hem eigen vurige energie heeft de bisschop van 1856 tot '59 aan de verwezenlijking van deze opdracht gewerkt. Met hoeveel moeite en teleurstellingen dit werk gepaard ging kan hier niet verhaald worden; hoofdzaak is dat reeds op 8 dec. 1856 de eerste paar leden en hun toekomstig werk plechtig aan de H.Maagd werden toegewijd. Deze toewijding, door de Sociëteit beschouwd als haar officiële stichtingsdaad, vond plaats in het heiligdom van Notre Dame de Fourvière in Lyon, de stad waar het nieuwe Instituut, bestemd voor seculiere priesters en lekebroeders, domicilie had gekozen. Intussen was niet Dahomey maar het nieuw opgerichte missiegebied van Sierra Leone, eveneens aan de Westkust, aan mgr. de Brésillac en zijn helpers als werkterrein toegewezen. De eerste drie missionarissen, twee priesters en een broeder, werden in november 1858 uitgezonden, uitgeleide gedaan door de Stichter die zijn ongeduld maar nauwelijks kon bedwingen en liefst terstond als eerste was uitgetrokken naar het gebied waarover

hij een jaar eerder tot ap. vicaris was aangesteld; maar de consolidatie van het pas begonnen werk in Europa hield hem terug. Tot 1859 heeft De Brésillac ongelooflijk hard gewerkt, gebedeld, gereisd, gesproken, geschreven en contacten gelegd met vrijwel alle Franse bisdommen: toen mocht zijn Stichting als voldoende stevig gefundeerd worden beschouwd. Toen vertrok hij zelf met bestemming Freetown aan de kust, de voornaamste plaats van zijn werkterrein.

Aan het hoofd van de Stichting in Europa liet hij Père Aug. Planque achter, een energiek en veelbelovend priester van even dertig jaar. Hij nam een priester en een lekebroeder mee. Op 14 mei arriveren zij in Freetown waar op dat moment de gevreesde gele koorts heerst. Dan ontrolt zich binnen een goede maand de laatste tragische acte van het bewogen leven van De Brésillac. Vóór de maand juni ten einde is vinden allen een schielijke dood in het moordende klimaat dat hen heeft verwelkomd met een koortsepidemie die volgens berichten uit die dagen de ergste sinds dertig jaar wordt genoemd . . . . Zo eindigde het leven van een groot priester die een ongelooflijke werkkracht en ijzeren energie paarde aan een volstrekte eerlijkheid en diepgewortelde bovennatuurlijke kijk op alle dingen van het leven. Zijn laatste brieven getuigen van de strijd die hij te voeren had om zich neer te leggen bij de gedachte dat zijn dood waarschijnlijk het einde zou zijn van het onder zoveel moeite begonnen werk. Hij had zo grote plannen gehad en zo vurig gehoopt dat hij in het nieuwe werkterrein de ideeën zou kunnen verwezenlijken waarvoor hij in India had gestreden, en waarvan hij de diepste grond blootlegde in zijn vermaningen álles te vergeten, ook het vaderland en de eigen aard, om geheel en al te zijn iemand die liefheeft voor wie hij werkt. Op de echtheid van die liefde heeft hij geïnsisteerd, herhaaldelijk uitleggend dat het niet voldoende is het woord liefde te gebruiken, hoe eerlijk ook bedoeld, maar dat men het zo concreet mogelijk wáár moet maken. Als hij zijn volgelingen alleen deze les had ingescherpt dan hadden zij reden te over om hem dankbaar te blijven: het is de Evangelische grondwet zonder welke alle ijver, ook de beste bedoelde, onvruchtbaar blijft. Liefde behoeft het bewijs van haar waarachtigheid.

Na het zo spoedig overlijden van mgr. de Marion-Brésillac viel de gehele last van de nauwelijks geboren en nu reeds met totale ondergang bedreigde Sociëteit op de schouders van de reeds genoemde P. Aug.

Planque. Hij heeft die last gedragen met een energie de Stichter waardig. Toen hij ze een halve eeuw later neerlegde mocht men spreken van een bloeiende Sociëteit die een ernstig woord meesprak in de missionering van Afrika, ondanks het feit dat na en op het voorbeeld van de Stichter honderden het leven moesten laten op een veel te jeugdige leeftijd: 'n honderdvijftig voor de dertig jaren bereikt te hebben en evenveel tussen hun dertigste en veertigste levensjaar. Vanaf 1 oktober 1859 is Planque officieel Superior van de verweesde Sociëteit. Hij is voor honderd procent de man om een zo veel omvattende taak te volbrengen: een man van gezag, van schijnbaar onbeperkte werkkracht en diep inwendig leven; streng voor zichzelf en streng voor anderen. Zelf is hij nooit in de missie geweest, toch was hij op uitdrukkelijke wens van Rome niet alleen Superior van de Sociëteit maar ook vanaf de oprichting van het eerste vicariaat in 1860 — tóch Dahomey thans — tot 1901 ook Superior van dit gebied en alle nog te creëren gebieden welke aan de Sociëteit zouden worden toevertrouwd. Menigmaal heeft dit vanzelfsprekend tot moeilijkheden geleid, maar van de andere kant had hij zodoende de handen vrij voor zijn meer dan gewoon organisatietalent.

In januari 1861 konden voor de tweede maal de eerste missionarissen worden uitgezonden naar Dahomey: een Fransman, een Spanjaard en een Italiaan. De eerste bezwijkt reeds in april en zet zodoende de trieste traditie voort van vroegtijdige sterfgevallen; de laatste, de fameuze pater Borghero, opent de rij van avontuurlijke vuurvreters die onder vaak fantastische belevenissen en ongehoorde gevaren Dahomey zouden openbreken voor het christendom.

In Dahomey heerst het heidendom in 1860 nog in volle kracht: fetischdienst en barbaarse massale mensenoffers, afschuwelijke wreedheid en slavernij zijn er nog aan de orde van de dag. Borghero trekt het binnenland in en weet met voorbijgaan van alle heidense voorschriften en eisen tot de koning door te dringen. Tegenover de barbaarse pracht en praal aan het hof van deze machtige heerser stelt hij de „liturgische" luister waarover hij in de gegeven omstandigheden kan beschikken, maar een ontvangst als gezant van de Franse koning wijst hij af om van het begin af duidelijk te stellen dat zijn zending een zuiver godsdienstige is. Borghero is er in geslaagd op die wijze een begin te maken met de bekering van het land zonder het risico dat dit begin onmiddellijk onder de voet zou worden gelopen door het oppermachtige heidendom. Heel bescheiden vat men het onderwijs aan en na twee jaar zijn er 31 volwassenen gedoopt en ongeveer 300 kinderen. Borghero strekt zijn tochten naar oost en west uit en reist dwars door de gebieden van oorlogvoerende stammen naar Togo en Lagos. Het werk van de

Sociëteit breidt zich uit in Afrika en Europa. In het jaar 1870 bedraagt het aantal uitgezonden missionarissen 31, maar tevens betekent dit jaartal een keerpunt, en niet alleen door de oorlog tussen Frankrijk en Duitsland die moeilijkheden in de recrutering meebrengt. Ook en vooral de missionering brengt zorgen mee die haast niet op te lossen lijken. Ondanks het heldhaftige begin in Dahomey zal het een bovenmenselijke taak betekenen het land effectief te missioneren en wat bereikt wordt zal gaan ten koste van talloze mensenlevens die P. Planque niet alleen zelf op zijn verantwoordelijkheid voelt wegen maar die hem ook worden verweten. Hij probeert ander werkterrein te vinden maar alle pogingen in die richting mislukken, ondanks het feit dat in Afrika allerwege om missionarissen gesmeekt wordt en men in menige missie graag hulp uit Lyon wil aanvaarden. Planque heeft het mislukken van zijn pogingen gezien als een vingerwijzing van de Voorzienigheid om onverdroten vast te houden aan het terrein dat hem was toegewezen.

De geschiedenis van de Sociëteit is geschreven aan de Westkust, de beruchte Goudkust en aanverwante gebieden, ondanks de vele offers die het op een gegeven moment schenen te rechtvaardigen dat men elders gezonder werkgebied zocht. Aan de Goudkust werd in 1879 een zelfstandig missiegebied opgericht en aan de bediening van de Sociëteit toevertrouwd. Dit feit betekende meer dan een uitbreiding van het werkterrein, het betekende een definitieve richting voor de activiteit van de Sociëteit en het einde van het tijdperk waarin naar die richting gezocht moest worden. P. Planque heeft twijfels en dreigende ontmoediging overwonnen: zijn doel is voor eens en voor altijd bepaald en met ontembare ijver werken hij en zijn medearbeiders aan de verwezenlijking ervan: de Kerk stichten aan de Goudkust, een term die voor het bewustzijn van de leden meer omvat dan het erdoor aangeduide geografische begrip.

Nu de richting gevonden is durft P. Planque ook de realisatie aan van andere lang gekoesterde wensdromen: zo richt hij in 1879 de zusterscongregatie van Notre Dame des Apôtres op, waarvan hij niet alleen stichter maar ook econoom en geestelijk leider was en waarvan de leden op heldhaftige wijze de armoe en ontberingen van menige beginnende missiestatie hebben meegedragen en naar best vermogen verlicht.

Intussen gaat het werk der missionarissen onder de onvermoeibaare leiding van de Superior gestadig verder. In 1895 wordt de Ivoorkust als zelfstandige missie van de Goudkust afgescheiden. Ook hier ontrolt zich een drama in veel bedrijven, grote moeilijkheden met het nog steeds

machtige heidendom en niet aflatende epidemieën die onder missionarissen en zusters talrijke slachtoffers blijven maken.

Het statuut van de Sociëteit wordt in 1900 definitief door Rome goedgekeurd, bij welke gelegenheid P. Planque benoemd wordt tot Overste voor het leven. In het volgende jaar kiest hij zich een vicaris-generaal in de persoon van mgr. Paul Pellet die hem in 1907 als Generaal zal opvolgen.

Telkens en telkens komt de oude organisator in zijn brieven en verslagen aan de Propaganda op zijn zwaarste kruis: het grote aantal sterfgevallen onder de leden. ,,...De Vice-Prefect van de Goudkust is ook gestorven ... hij is de zesde die in Elmina sterft binnen drie jaar .... Zegen onze missionarissen dat zij mogen leven .... M. Venessy .... vertrok nog geen jaar geleden naar de missie, ik had grote verwachtingen van hem .... Ik smeek God dat Hij ons laat leven .... Verleden jaar hebben wij acht missionarissen verloren van wie plaatselijke oversten ... Ik beklaag me bij de goede God over zoveel sterfgevallen onder onze missionarissen .. Wij hebben nog steeds geen behoorlijk huis in Elmina dat voldoende hygiënisch is ingericht, met als gevolg dat van de eerste negen priesters die naar Elmina werden uitgezonden vijf zijn gestorven en drie in erbarmelijke conditie hebben moeten terugkeren .... Nigeria: .... van de eerste zeven priesters die in de laatste twee jaar daarheen gestuurd werden zijn er reeds drie dood .... Het valt zwaar zijn mensen zo te zien sterven .... Ons seminarie (in Lyon) breidt zich steeds verder uit, onze missies doen dat eveneens, maar de dood houdt niet op met toe te slaan ..."

Deze bloemlezing uit enkele brieven van P. Planque wordt het beste geïllustreerd met het aantal overleden missionarissen en zusters tot aan het begin van deze eeuw, d.w.z. na de eerste veertig jaar van de Sociëteit; het bedraagt 393; tot aan de oorlog van 1914 werd de gemiddelde leeftijd van haar missionarissen geschat op vier jaar.
Wanneer P. Planque in 1901 een vicaris-generaal aan zijn zijde heeft, wil hij zich uit het werk terugtrekken, hij is dan 75 jaar en heeft zijn rust wel verdiend. Maar in datzelfde jaar komen de antigodsdienstige wetten in Frankrijk zijn levenswerk dodelijk bedreigen. En weer worden het jaren van verbeten vechten; hij wint het, met zijn laatste krachten. Maar zijn werk, het werk dat hij als jonge man begon, begeesterd door de oproep van een energieke bisschop — hoe lang geleden al — zal leven.

Deze laatste strijd van P. Planque heeft voor zijn Sociëteit nog een vruchtbare uitbreiding opgeleverd, zoals voor zoveel religieuze stichtingen van Franse origine uit die dagen: Nederland, waar men in 1892 begonnen was met een opleidingsschool voor toekomstige missionarissen, bleek niet alleen een gastvrije wijkplaats te zijn tijdens de storm in

Frankrijk, maar ook een vruchtbare bodem waar het opleidingswerk al spoedig tot rijke bloei kwam. Terwijl de patriarch zijn laatste dagen besteedde aan gebed en meditatie, in verstilde aandacht voor de staties van de kruisweg die hij dagelijks bad en trouw aan zijn wekelijkse tocht naar Notre Dame de Fourvière aan wier voeten de Sociëteit geboren werd, werkte pater Desribes, eeuwige bedelmonnik als P. Planque, aan de grondvesting van wat de Nederlandse Provincie zou worden. Bijna driehonderd Nederlanders zijn thans op de verschillende arbeidsterreinen van de Sociëteit werkzaam.

Bij de dood van P. Planque, op 21 augustus 1907, bediende de Sociëteit 45 hoofdposten, waar 168 missionarissen en 87 religieuzen zich wijdden aan ongeveer 30.000 katholieken; er waren op dat tijdstip 71 scholen, 31 weeshuizen en een vijftigtal andere inrichtingen als ziekenhuizen, klinieken, leprozerieën enzovoorts. Mgr. Paul Pellet die de Sociëteit bestuurde van 1907 tot 1914 zag het ontstaan van twee nieuwe ap. prefecturen in 1911, nl. Noord-Ivoorkust en Noord-Nigeria. Zijn opvolger mgr. Duret, die gedurende dertig jaar in het eveneens aan de Sociëteit toevertrouwde missieterritorium van Heliopolis in Egypte had gewerkt, kon in zijn bestuursperiode (1914-1920) weinig doen voor de uitbreiding van het missiewerk of de opleiding, maar de volgende generaal, Jean-Marie Chabert (1919-1933) des te meer. In Europa richtte hij provincies in: Ierland 1921; Nederland 1923; Frankrijk werd in 1927 gesplitst in twee provincies: Lyon en Elzas. In Afrika bewerkte Chabert de oprichting van de vicariaten Togo, Beneden-Volta en Kumasi. Ook onder de volgende generaals gaat de uitbreiding van het werk gestadig voort. In 1937 wordt het Moederhuis overgebracht naar Rome. In 1950 wordt in Brits West-Afrika en in 1955 in Frans West-Afrika de hiërarchie opgericht. In het jubeljaar 1956 bedient de Sociëteit voor Afrikaanse Missiën 21 missiegebieden met 307 hoofdposten en 1.200.000 katholieken. Er werken daar 750 Europese priesters naast 112 inlanders en 3500 catechisten. Er zijn 129 groot- en 571 kleinseminaristen; onderwijs wordt gegeven op allerlei typen van scholen aan 368.000 leerlingen. De Sociëteit telt thans 1500 leden; het opleidingswerk vindt plaats in Frankrijk, Ierland, Nederland, U.S.A., België, Canada en Italië. De instellingen in Polen hebben de oorlog niet overleefd.[1]

[1] Het tijdschrift Afrika Ontwaakt geeft binnenkort een tweede dubbelnummer uit (november/december 1956) waarin de geschiedenis van de Sociëteit wordt geschreven.

Zo is uit het zaadje tegen alle verdrukking in een bloeiende boom gegroeid. Na honderd jaar mag de Sociëteit inderdaad met verwondering en dankbaarheid terugzien op die ontwikkeling en er de vinger Gods in erkennen waardoor ook in haar geschiedenis met kromme lijnen recht werd geschreven. De vreugde om het bereikte kan echter de zorg voor de toekomst niet wegnemen die voor ons staat met talloze niet geringe problemen. De zelfstandigwording van tot nu toe koloniale gebieden vraagt om een missionering die haast nog meer op tact dan op hard werken berust. De Goudkust zal begin 1957 zelfstandig status krijgen als Dominion binnen het Britse Gemenebest en al is er de hiërarchie sinds 1950 opgericht dat wil nog lang niet zeggen dat de Kerk er volledig is uitgerust om haar eigen koers te gaan varen in het grote verband van de Katholieke Orbis. Er ontbreekt nog te veel. Afgezien van het feit dat er tot op heden nog geen inheems episcopaat kon worden gecreëerd — al wordt daarop met een zeker ongeduld gewacht — en de inheemse clerus nog lang niet talrijk genoeg is om de zielzorg over te nemen, is ook het kerkelijk leven nog niet tot volledige ontplooiing gekomen. Belangrijke aspecten ervan, b.v. het religieuze leven in de vorm van Orden en Congregaties, staan nog aan het allereerste begin. Enerzijds is thans meer dan ooit vertrouwen van de inlanders in hun blanke zielzorgers noodzakelijk om het gif van overdreven nationalisme niet te laten doordringen in de godsdienstige verhoudingen, maar anderzijds is reeds allerwege merkbaar dat de bevolking lang niet meer onbevangen tegenover de missionering staat. Wat daarvan binnenkort de gevolgen gaan worden kan men slechts afwachten. Het hangt af van duizend-en-een factoren die men niet kan voorzien en evenmin in handen heeft. Zelfstandigwording van een tot nu toe koloniaal gebied gaat nu eenmaal noodzakelijkerwijze gepaard met scherpere reacties dan voor een geleidelijke en weloverwogen ontwikkeling wenselijk en bevorderlijk zijn. Het communisme dat ook in het ontwakende Afrika zijn rol speelt zal daar als overal graag in troebel water vissen, terwijl de tegenwoordig sterk proselyterende Islam zich evenmin onbetuigd laat. Als lastig restant van het koloniale tijdvak zal het diepgewortelde minderwaardigheidsgevoel in de jonge Afrikaanse staten zich met de noodzaak van een natuurwet uiten in afkeer van de Europeaan en alles wat hem kenmerkt, ook zijn godsdienst. Werkelijk en vermeend onrecht uit voorbije tijden zullen de inlander doen vergeten dat hij zijn ontwikkeling ten slotte alleen aan de blanke heeft te danken en met name aan de ongelooflijke en

onbaatzuchtige inspanning van de missionarissen. Daar is niets aan te doen. De missie is zodoende bij de nieuwe ontwikkeling ten nauwste betrokken en zal de schadelijke gevolgen ervan slechts tot zo min mogelijke afmetingen kunnen reduceren door een uiterste aan tact en zelfverloochening. Meer dan ooit komt thans de *dienende* taak van de geloofsverkondiger op de voorgrond. Ondanks zijn hogere beschaving, bredere ontwikkeling en onbaatzuchtige bedoelingen zal hij het moeten kunnen opbrengen zich te verloochenen en het goede na te laten om het betere te bereiken. Hij zal slechts slagen waar hij zijn superioriteitsgevoel, ook waar het gerechtvaardigd lijkt, weet te vergeten voor een zichzelf wegcijferende liefde. De jonge Afrikaanse naties zien scherp toe op de handelwijze van alles wat blank is: het verleden heeft hun geleerd niet roekeloos op de blanke te vertrouwen. Alleen de liefde, zoals mgr. de Brésillac heeft geformuleerd, heeft voortaan recht van spreken.

De Sociëteit voor Afrikaanse Missiën bezint zich bij haar eeuwfeest op de nieuwe houding die haar naam van haar vraagt op dit keerpunt van de geschiedenis, het „kerend missiegetij". In het voorbeeld van haar Stichter en de velen die hem in zelfvergetelheid zijn gevolgd — aan wie evenals aan allen die zich thans wijden aan het moeilijke werk door de grote voorgangers begonnen hier een eerbiedig eresaluut wordt gebracht — mogen de Sociëteit en haar leden met Gods genade de stuwkracht vinden om hun taak op de door de Voorzienigheid gevraagde wijze voort te zetten.

Cadier en Keer

Adressen van de medewerkers aan deze aflevering:

Pater J. W. M. Bakker S.J., Giri-Sonta, Ungaran. Java, Indonesia.
Pater Drs. R. Dijker S.M.M., Kepasturan Katolik, Bika. Hulu-Kapuas, Kalimantan Barat, Indonesia.
Pater Dr. Gregorius O.F.M. Cap., Korvelseweg 165, Tilburg.
De Heer Lie Kwie Bouw, Oostplantsoen 35, Delft.
Mgr. Prof. Dr. Alph. Mulders, Sterreschansweg 45, Nijmegen.
Pater L. Witsenburg S.M.A., Missiecollege, Cadier en Keer, L.

J. W. M. BAKKER S. J.

DE GODSDIENSTVRIJHEID IN DE INDONESISCHE GRONDWETTEN

Op 10 november 1956 zal te Bandung de eerste Indonesische Constituante worden geïnstalleerd. De samenstelling der leden geschiedt overeenkomstig de uitslag der algemene verkiezingen van 15 december 1955, volgens de bepalingen van de kieswet van 1953. De taak van deze Constituante is, luidens artikel 134 van de Voorlopige Grondwet, een Constitutie samen te stellen voor de Republiek Indonesia ter vervanging van de voorlopige constitutie van 18 augustus 1950. Onder de kwesties die door de Constituante beslist moeten worden zijn te vermelden: de basis van de staat (Islâmstaat, staat met Godserkenning of neutrale staat), de staatsvorm (federaal of centraal), de bevoegdheden, ambtsduur, godsdienst van het hoofd der staat, de volksvertegenwoordiging (evenredig in een een-kamerstelsel of rekening houdend met ethnische en religieuze minderheden in een twee-kamerstelsel), de formulering van de godsdienstvrijheid enz. Bij vele van deze kwesties, die op zich van staatsrechtelijke aard zijn, komt, gegeven de pluriforme religieuze structuur der Indonesische maatschappij, het probleem van de godsdienstvrijheid naar voren.

De Katholieken hebben een politieke moraal waaraan de voorgestelde beslissingen moeten getoetst worden. De Islâm, godsdienst die een voorgeschreven politiek ideaal impliceert, kan alleen ingaan op voorstellen die accorderen met de Shar'iat. Zij die zich louter nationalist noemen verafschuwen elke binding tussen staat en godsdienst. Wat de communisten wensen weet eenieder.

Men kan dus felle debatten verwachten in de Constituante, echos nl. van de ideeënstrijd die reeds geruime tijd woedt in congressen, perscampagnes, publikaties en partijpropaganda.

Er staat veel op het spel ten aanzien van de toekomst der katholieke Kerk in Indonesië. Het zal daarom niet nutteloos blijken reeds nu, voordat deze debatten de hallen der Constituante doen weergalmen, een prognose op te stellen van de kansen der diverse posities die men zal innemen ten opzichte van de godsdienstvrijheid.

Deze prognose zal voornamelijk bestaan in het berekenen van de

krachten die geleid hebben tot de huidige formulering der godsdienstvrijheid in Indonesië en de reacties die men daarop in de verschillende geïnteresseerde milieus beluistert.

Wat zijn „krachten die leiden tot de formulering van een grondwetartikel"? Die zijn van velerlei aard. Er zijn substantiële, accidentele en incidentele, er zijn essentiële en contingente. Daar vallen (in het oosten) zowel godsdienstige overtuiging als politieke opportuniteit onder; principen evenzeer als het ogenblikkelijke succes van een slagwoord of een gelukkige uitdrukking; het nationaal respect jegens de internationale opinie en het besef van de eigen nationale traditie; economische situatie in de breedste zin — corruptie niet uitgesloten — persoonlijke eerzucht en ten slotte partijbelang.

Vele van deze krachten spotten met exacte berekening. De observer ontwaart een lijn van een zich evoluerend inzicht in de juiste beginselen van de godsdienstvrijheid. De lijn wordt door de ontmoeting met de wereldopinie gevoerd in de richting van een feilloze formulering, maar buigt dan plotseling af door beginselloos opportunisme. Of elders, de juiste formulering loopt met sprongen vooruit op de gangbare opinie om, na het passeren der opportuniteit, „herzien" te worden in tegenovergestelde zin. Van beide typen zullen wij voorbeelden zien in de strijd om de formulering der godsdienstvrijheid. Zij nopen tot grote voorzichtigheid in het berekenen van de kansen der toekomst.

I GRONDWETTELIJKE GARANTIES DER GODSDIENSTVRIJHEID VÓÓR 17 AUGUSTUS 1954

Resumerend en verwijzend kunnen wij het volgende vaststellen:
a) Enerzijds is er de Indonesische wereld waar religieuze tolerantie een der oudste erfgoederen der nationale beschaving is. De vreedzame coëxistentie van Buddhisme, Brahmanisme en Civaïsme naast het autochtone animisme wordt ons vanaf de oudste getuigenissen op koper- en steenoorkonden bevestigd. Dat is voor het jaar 1000. In het rijk Madjapahit hadden drie godsdiensten gelijke staatsrechtelijke positie voor het hof van godsdienstzaken (kadharmadhyaksan). Ook de Islâm werd ten paleize toegelaten [1]. Franciscaner missionarissen predikten in het Hindoese Blambangan (Oost-Java) [2]. Wanneer later, althans pro forma, de Qur'ân staatswet wordt, maakt dit feit nog geen einde aan de traditionele tolerantie. In

[1] G. P. ROUFFAER: Het tijdperk van godsdienstovergang in den Maleischen Archipel. 1ste bijdrage (1899) p. 116.

[2] C. WESSELS S.J.: Een Portugeesche Missiepoging op Bali in 1635, Studiën 99 (1923) 440; dez.: De eerste Franciscanermissie op Java (1584-1599), Studiën 113 (1930) 117-127.

de Molukken vergunt de Sultan van Ternate de Jezuïeten scholen te openen [1]. Karakteristiek is ook dat het Javaans-Mohammedaanse wetboek Kitab Tuhpah wel in zijn geheel teruggaat op een Arabisch origineel, maar dat het hoofdstuk over de straffen voor verandering van godsdienst (kitab al riddah) wordt overgeslagen. Zo zouden er nog vele feiten aan te geven zijn die de conclusie van prof. dr. Prijono bewijzen: ,,Wij kunnen uit het verleden van ons volk concluderen dat tolerantie een van onze nationale trekken is" [2]. Deze tolerantie echter heeft tot begeleidingsverschijnsel een grote onverschilligheid voor de zuivere leerstellingen van de godsdienst en een telkens weer optredend syncretisme. Beiden hangen in oorsprong samen met de animistische vrees voor scherpe belijning van contrasten. M.a.w. deze tolerantie is godsdienstig gezien niet van positieve waarde.
b) Aan de andere zijde van de inheemse maatschappij lag de koloniale machtsfeer. Eerst de Nederlandse, daarna de Japanse. De Nederlandse, aanvankelijk radicaal calvinistisch, begon, ondanks tegenovergestelde contracten met Spanje, de katholieke godsdienst op de Molukken en de Kleine Sunda-eilanden uit te roeien. Daarna verbood ze, in het Statuut van Batavia 1642, de uitoefening van deze godsdienst. Na de invoering van de godsdienstvrijheid in de 19de eeuw, bleef het christendom, katholiek zowel als protestant, aan preventief-belemmerende maatregelen van de regering onderworpen. Zending en missie werden gezien als een gevaar voor orde en rust [3]. Dit orde-en-rust argument was niets anders dan een 19de eeuwse, verlichte formulering van wat Coen openhartiger aanduidde met de veiligstelling der ,,rijcke retouren". De ironie der geschiedenis wilde dat de opkomst van dit orde-en-rust argument samenviel met de invoering van het cultuurstelsel. En het is moeilijk een ander stelsel te vinden dat zozeer de wanorde en onrust onder de bevolking te weeg bracht als dit. De camouflage werd dan ook spoedig door de feiten achterhaald. Toen werd onverbloemd tegen de godsdienst geageerd. Bijbels der Zending werden in beslag genomen. Priesters verbannen. Gv-Gen. Jean Chrétien Baud (1833-6) schreef: ,,Hoe meer de propaganda van het christendom in deze gewesten doordringt, des te meer zal de zelfstandigheid der inlanders toenemen. Laat U overtuigen, het is een zaak van Nederlandsch belang de missie zoveel mogelijk te beperken".

Het Reglement op het beleid der Regering van Nederlands-Indië kwam in 1854 met artikel 123 dat de toelating van missionarissen aan de G-Gen. voorbehoudt. Tijdens de ethische periode der koloniale politiek werd het BB-ambtenaren korps geïndoctrineerd met het kwantiteitsargument: Indonesië is voor 95% Islamitisch, toelating van missiepropaganda betekent het tarten van de Indonesiër, enz. Met de grootste omzichtigheid moest de Islamitische susceptibiliteit worden ontzien. Prof. Ch. Robequain schrijft: ,,Il (l'Islâm) n'était pas regardé avec malveillance, mais au contraire ménagé, cajolé même par les Hollandais . . ." [4].

[1] B. J. J. Visser M.S.C.: Onder Portugeesch-Spaansche Vlag (1926) p. 58.
[2] Merdeka (Djakarta) 8 juni 1954.
[3] Artikel 97 van het Regeringsreglement van 1815 luidt: ,,De oefening van alle godsdiensten geniet in Ned. Indië de bescherming van de Hoge regering, mits die oefening voor de openbare rust niet gevaarlijk zij".
[4] Ch. Robequain: Le monde Malais, Paris 1948, p. 484.

Zelfs geschriften van Indonesische zijde die de zwakke plekken van de Indonesische Islâm blootlegden werden door het gouvernement verboden. Het kwantiteitsargument zal dan ook, zodra de vrijheid gekomen is, door Indonesiërs zelf worden ontzenuwd. Maar bij het bestaande autoritaire bestuur was voorlopig nog geen zwenking te verwachten. De nieuwe Indische staatsregeling (1924-7) bevatte dan ook onveranderlijk dezelfde restricties van 1854, nu artikel 177 geworden [1]. Al kon Minister Colijn in 1937 in de kamer wel verklaren dat art. 177 een dode letter was, tot aan de Japanse inval werd het door het ambtelijk bestuur in toepassing gebracht, die als om strijd de wijsheid van dit artikel prees [2].

c) De Japanse bezetting had aanvankelijk grote achterdocht jegens de Islâm, en oogstte daardoor veel verzet. Maar in december 1942 bood de Gunseikan (G-Gen.) openlijk zijn excuus aan voor hun achterdochtige houding. Die kwam uit onkunde voor, zeide de Kan, er aan toevoegend dat de Hollanders wel beter op de hoogte waren van de Islâm dan zij, maar dat was alleen maar om met die kennis gewapend de Islâm des te doeltreffender te kunnen vernietigen (O miskenning der ethische politiek!). Maar nu zou de Islâm onder de aegis van de Rijzende Zon een nieuwe bloeiperiode tegemoet gaan [3]. De bestaande politieke partijen, ook de Islamitische, werden ontbonden. Een alle Islamitische organisatie overkappende Raad werd opgericht, de Masjumi (Madjlis Sjura Muslimin Indonesia, dat is Beraadslagend Congres van Indonesische Muslims), die later (7 november 1945) getransformeerd tot een politieke partij een belangrijke rol zal gaan spelen in politicis. Ook kwam een kantoor voor godsdienstzaken tot stand. De Islâm gold als de geestelijke unificerende kracht die de overwinning van Dai Nippon moest bewerken.

Bij de steeds dreigender omklemming van de geallieerde legersituatie en de isolering van Indonesië, trachtte Japan uit de hopeloze situatie munt te slaan en besloot Indonesië van onderdrukt volk tot toekomstig bondgenoot te maken. Op 7 september 1944 werd aan Indonesië, voorlopig slechts nominaal, vrijheid geschonken. Op 1 mei 1945 werd de Dokuritsu Zyunbi Tyoosakai opgericht, een comité ter voorbereiding van de onafhankelijkheid onder voorzitterschap van dr. Radjiman Wedyadiningrat. Binnen dit comité werd door ir. Sukarno op 1 juni 1945 een plan voorgedragen omtrent de grondslagen van de komende Indonesische staat. Dit plan heeft grote bekendheid verworven onder de naam „Pantja Sila", vijf grondslagen voor een staat, de nationale ideologie van Indonesië. Deze Pantja Sila bevat uitdrukkelijk de noodzaak van een nationale staat boven die van een godsdienst- in casu Islâmstaat. Een staat vervolgens met democratische vrijheidsrechten voor alle gods-

[1] Mgr. B. J. J. Visser M.S.C.: De Katholieke Kerk in hare betrekkingen tot de regering in Nederlandsch Oost-Indië, Feestnummer Indische Missievereniging p. 81-93; vgl. eveneens Dr. C. A. O. van Nieuwenhuijze: Mens en vrijheid in Indonesië (Den Haag 1949) p. 23 v. Dr. J. Verkuyl: Enkele aspecten van het probleem der godsdienstvrijheid in Azië, Kampen 1948 p. 294-300.

[2] Christelijke actie op Bali: Indisch genootschap 1923 p. 337-367.

[3] Japanse staatscourant: Kan Pô, december 2602 (=1942).

diensten, gebaseerd op de Godserkenning (Ketuhanan). Als doel werd eraan toegevoegd humaniteit en sociale rechtvaardigheid [1].

II DE EERSTE INDONESISCHE GRONDWET

Terwijl genoemd comité de ene zitting na de andere hield onder de ogen van de Japanse bezetter, hielden de leden ervan geregeld ondergrondse bijeenkomsten tot opstelling van een Indonesische grondwet. Bij deze illegale bijeenkomsten traden de meningsverschillen aangaande het alternatief nationale of Islâmstaat duidelijk naar voren. Op 22 juni 1945 tekenden deze ondergrondsen een geheim charter, het Piagam Djakarta. Dit Charter bevatte weliswaar de Pantja Sila als grondslag, maar voegde aan het beginsel der Godserkenning de nadere bepaling toe: „met de plicht de Islâm in praktijk te brengen voor de belijders van die godsdienst". Dat de Islâm hier genoemd werd onder de grondslagen van de staat was een overwinning voor H.A. Salim, Wachid Hasjim en Abdulkahar Muzakkar, prominente Islâm-leiders, die mede het charter ondertekenden. De rol van Salim in de Indonesische propaganda bij de Arabische landen is overbekend. W. Hasjim zal de eerste minister van godsdienstzaken worden, Muzakkar de eerste rector van de eerste Islâm-staatsuniversiteit. Aan het hoofd van de lijst van de tien ondertekenaars prijken de namen van Sukarno en Muh. Hatta [2].

Als op 17 augustus 1945, tegen de wil van Nippon in, de onafhankelijkheid wordt geproclameerd, is de grondwet inmiddels klaargekomen. Deze wordt op 18 augustus d.a.v. gepromulgeerd. In de praeambule ervan wordt de tekst van het Djakarta-charter overgenomen, echter met weglating van de tussenzin die de Islâm onder de peilers van de staat opneemt. Artikel 29 luidt:

1) De staat is gebaseerd op de Godserkenning;

2) De staat garandeert eenieder de vrijheid tot het belijden en uitoefenen van zijn godsdienst [3].

Het bovengenoemde comité, inmiddels Nationaal Comité van de

[1] Diverse uitgaven, talloze commentaren. Officiële vertaling in Indonesian Review (januari 1951) Pantja Sila - The basic philosophy of the Indonesian state by President SUKARNO, p. 11-17.

[2] Tekst van dit charter bij Mr. MUH. YAMIN: Proklamasi dan Konstitusi Republik Indonesia, 4e dr. 1953, p. 17.

[3] Engelse tekst van deze grondwet: Indonesian Review, febr. 1951, p. 137 vv.

Republiek Indonesia geheten, krijgt op 29 augustus wetgevende, uitvoerende en bestuursmacht. Het is echter niet representatief en heeft de opdracht zo spoedig mogelijk een echte volksvertegenwoordiging in het leven te roepen die een constitutie maken moet [1]. De hier bedoelde volksvertegenwoordiging is echter nooit tot stand gekomen, zodat het dit comité zal zijn dat in pleno-zitting 6—15 december 1949 de R.T.C. ratificeert.

Op 16 oktober 1945 stelt het Nationale Comité een werklichaam in dat verantwoordelijkheid verschuldigd is aan het comité. De leiders van het Werklichaam zijn Sutan Sjahrir en mr. Amir Sjarifuddin, beiden met duidelijke linkse aspiraties. In die dagen had de Islâm zich uit vrees voor verantwoordelijkheid en eventuele compromittering op de achtergrond gehouden. Deze inactiviteit wordt aanstonds uitgebuit om te ageren tegen een Islâmstaat. Toch moet men om de steun van de bevolking onder leiding van zijn Kjahi's en Alim-ulama (geestelijke volksleiders en Muslimse wetgeleerden) de Islâm-macht inschakelen. En deze noodzaak zal tot een reeks compromissen voeren die uiteindelijk de nationale staat in discrediet zal brengen.

Op 3 november 1945 geeft Hatta toestemming tot het oprichten van partijen en de 7de van die maand wordt de Masjumi als politieke partij herboren met als doel een Islâmstaat. Deze pasgeboren Masjumipartij is een bonte verzameling van progressieven en conservatieven, een vat van tegenstrijdigheden en ontevredenheid. Men is het wel allen eens met het ideaal van een Islâmstaat, maar de modus-quo is zo controvers dat binnen enkele jaren deze grote partij zal afbrokkelen in vier andere partijen in welk proces de Masjumi meer dan 50% van zijn aanhang ziet verdwijnen. Toch lijkt de aandrang van de gezamenlijke Islâm onweerstaanbaar groot. Bovendien werden de Nederlandse pogingen om verdeeldheid te brengen in de Republiek zo gevaarlijk geacht dat Sjahrir (Premier) zich gedwongen acht de Muslims de hand te reiken in het compromis van 15 januari 1946: „Er zal geen Islâmstaat komen maar wel een ministerie van godsdienstzaken worden opgericht". 16 januari roept de regering alle Islamieten op tot eendrachtige samenwerking met de regering. Sjarifuddin, minister van voorlichting, door de Islâm voor communist gescholden, wordt in zijn functie vervangen door de voorzitter van de Masjumi, Mohammad Natsir [2].

[1] Osman Raliby: Documenta historica I, 1953 Djakarta, p. 59.
[2] O. Raliby p. 57.

Na deze mutaties komt het ministerie van godsdienst in actie. Het ontpopt zich als een bolwerk van de Islâm en een voorpost van een Islâmstaat. Eerst is het nog in defensie, verspreidt een brochure ,,wij garanderen godsdienstvrijheid". Maar spoedig wordt het zich van zijn kracht bewust en ontwikkelt een propagandistische voorlichting ver buiten de mogelijkheden, in het compromis van Sjahrir voorzien. En wanneer later het ministerie van voorlichting de blijvende verschansing wordt van de Nationale Partij, wordt de propagandadienst van het godsdienstministerie even machtig als de staatspropaganda. Het ministerie van godsdienst beschikt bovendien over een eigen rechterlijke organisatie en meet zich, in haar samenspannen met de strijdorganisatie van de Darul Islâm en het verklaren van de heilige oorlog [1] de bevoegdheden van het ministerie van defensie aan. Het wordt een staat in een staat en bereidt zich voor de leiding over te nemen. Daardoor wordt de spanning tussen Islâm en linkse-socialisten, die vier maal de premierplaats innemen, zo verscherpt dat deze ten slotte uitbarst in de grote slachting van Madiun waar duizenden Muslims het leven lieten (18 september 1948). Maar de opstand wordt onderdrukt en Sjarifuddin, ex-premier gefusilleerd.

Intussen wordt deze interne ontwikkeling, die stap voor stap de weg naar de Islâmstaat schijnt op te gaan, afgebroken door ideologische ontwikkelingen op het internationale vlak.

III DE GODSDIENSTVRIJHEID IN DE ,,BILL OF HUMAN RIGHTS"

HET Atlantic Charter (14 augustus 1941), het Francisco Charter for Peace (26 juli 1945) volstaan met een zeer vage aanduiding van de godsdienstvrijheid. Toen na ernstige voorbereiding en studie het ,,Statement on religious Liberty" en het ,,Covenant of Human Rights" waren geformuleerd, werden deze de uitgangspunten van de besprekingen op de UNO-bijeenkomsten te Parijs 1948. De ,,Universal Declaration of Human Rights" die te Parijs ter stemming werd aangeboden bevatte een artikel 18 dat luidde: ,,Everyone has the rights to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance".

Tegen de woorden: ,,Freedom to change his religion" werd weliswaar heftig geprotesteerd, maar bij de stemming op 10 december 1948 werd de volledige lezing aanvaard met 48 tegen 6 stemmen. Onder de tegenstemmers was, naast

[1] Siaran kilat kementrian agama no. 4.

het communistische blok, de Islâmstaat Saudi-Arabië. De Islâmstaat Pakistân stemde weliswaar vóór [1], maar nam toch later de vrijheid van bekering niet op onder de fundamentele rechten van de mens door de Pakistaanse grondwet gegarandeerd. Ook amendeerde de Constituante aldaar (zitting 12 maart 1953) voor het woord „God", de naam „Allah". Voor een Islamiet is er geen god dan Allah, en een wetsartikel dat godsdienstovergang mogelijk acht is per se godslasterlijk en staatrechtelijk strafbaar. Wij zullen zien dat Pakistân's problemen in deze parallel lopen met de Indonesische problemen [2].

IV DE GRONDWETTEN DER FEDERALE STATEN VAN INDONESIË

Gelijktijdig met de precisering der godsdienstvrijheid in de internationale wereld en de onzekere houding daaromtrent in de Republiek Indonesia, worden de grondwetten samengesteld van de Indonesische deelstaten. In de voorbereidende conferenties van Malino, Pangkal-Pinang en Den Pasar (juli-december 1946) werd bovengenoemd Statement on religious Liberty als richtsnoer gekozen. Als echter de grondwetten definitief worden opgesteld, is inmiddels de Declaration of Human Rights aanvaard en wordt een keuze voor of tegen de Declaration onvermijdelijk. Deze keuze heeft in de wetgevende vergadering van de staat Oost-Indonesië een vermaarde woordenstrijd teweeggebracht, waaraan ten slotte de volledige godsdienstvrijheid gesneuveld is. Dit onderwerp is reeds meerdere malen behandeld, wij resumeren slechts hetgeen nodig is voor begrip van het geheel [3].

De woordenstrijd werd voorafgegaan door een brochuren-strijd.

Van de zijde der Missie en Zending waren programma's en wensen kenbaar gemaakt. Het Centraal Missiebureau, contact-orgaan tussen regering en Kerk zond zijn „Minimum-program over godsdienst, opvoeding, maatschappij en volksgezondheid" de wereld in. De Zending maakte wensen kenbaar in de Conferentie van Protestante Kerken te Malino (maart 1947). De Islâm verspreidt een brochure „Wij eisen een ministerie van godsdienst". De Hindu-Baliërs verzetten zich tegen een recht als dat van het recht tot bekering.

[1] Dr. J. J. HOUBEN S.J.: Godsdienstvrijheid in de Islam, Het Missiewerk, 32 (1953) 68.

[2] W. C. SMITH: Pakistan as an Islamic State, Lahore 1951.

[3] De strijd om volledige godsdienstvrijheid in de grondwet van Oost-Indonesië, uitgave centraal Missiebureau Djakarta (62 pag.) — P. LUDOVICUS BODDEKE O.F.M.Cap.: Freiheiten der Kirche in Indonesien unter den neuen Verhältnisse. Das Minimal-program der Missionszentrale, NZfMW 7 (1951) 91-104, — Katholiek Archief III 879 vv, V 857-866.

In het ontwerp Grondwet Oost-Indonesië prijkt het 18de artikel van de Declaration onverkort. Het is daar artikel 136. In de vergaderingen van de voorlopige volksvertegenwoordiging van de staat Oost-Indonesië moet dit artikel het ontgelden: het is overbodig, het is rustverstorend, het is godslasterlijk. Er wordt kritiek geleverd, er worden nota's gewisseld, amendementen ingediend, maar de regering houdt voet bij stuk: bekeringsvrijheid is een fundamenteel recht van de mens. Als dan deze poging niet lukt probeert men een andere weg en neemt artikel 135 onder vuur. Dit luidde: „Het recht van een ieder op vrijheid van godsdienst en geloofsopvatting wordt erkend, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de bepalingen van het algemeen strafrecht" (art. 135).
Dit artikel bevat alleen de mogelijkheid tot repressieve strafmaatregelen tegen overtreders van de openbare orde en is voor iedereen aanvaardbaar. Nu wordt er voorgesteld dit artikel met een tweede lid te voorzien, inhoudende dat voor het prediken van een godsdienst toestemming van de regering moet worden vereist, welke op zekere voorwaarden zal worden verleend. Met deze tekst worden aan missionering preventief-belemmerende maatregelen in de weg gelegd en het principe van art. 18 (c.q. 136) ondermijnd. Het is een wederinvoering van het befaamde artikel 177 I.S. De regering verzet zich aanvankelijk tegen deze beperking van godsdienstvrijheid, maar speelt ten slotte een Pilatusrol. Haar laatste lezing luidt: „art. 135 lid (2) De wet zal het gebruik van dit recht alleen en uitsluitend regelen, indien en zover nodig in het belang van de openbare rust en orde".
Als dit artikel afzonderlijk in stemming wordt gebracht, wordt het met 38 tegen 16 stemmen aangenomen. De oppositie is voldaan en trekt het amendement tegen art. 136 in; dat kan, na een dusdanig art. 135, geen kwaad meer doen. Bij de daaropvolgende stemming over de gehele staatsregeling volharden de katholieken in hun afwijzing, de protestanten gaan over naar de zijde der regering — precies het tegenovergestelde van hetgeen wij een jaar later in Djakarta zullen zien gebeuren. Met 48 tegen 6 stemmen wordt de staatsregeling aanvaard.

In vrij haastig tempo volgen nu de staatsregelingen voor de andere deelstaten. Ze worden naar gelijk patroon samengesteld, rekening houdend met lokale verschillen. Soms gaat men nogal willekeurig te werk. De Constitutie van de deelstaat Pasundan, de haard van de Darul Islâm

beweging, garandeert hoegenaamd niets van godsdienstvrijheid. Voor Nieuw-Guinee wordt art. 177 geschrapt. De constitutie van de deelstaat Madura stelt vast dat het hoofd van de staat Mohammedaan moet zijn [1].

In die dagen heeft ook van de zijde der laatste Nederlands-Indische regering die bombastische vertoning plaats om de Islâm weer eens te verlagen tot een instrument in de imperialistische politiek. Z. Exc. Christiaan van der Plas, plaatsvervanger van Lt. Gv-Gen H. van Mook, houdt iedere vrijdag zijn preek in de moskee. Te Madura deelt hij Qur'âns uit aan de bevolking. Te Basuki bezoekt hij, in hadji-gewaad gehuld, van huis tot huis de alim-ulama's. Wie er nog ergens achter in zijn tuin een in elkaar gezakt schuurtje had staan dat in betere dagen misschien wel eens in gedachte bestemd was geweest voor een klein bedehuisje (langgar), snelde naar de Nederlands-Indische regering en ontving met gulle handen zoveel geld als nodig was om dat gammele geval te transformeren tot een superbe moskee. De wanhoopsdaad van de regering om aldus koehandel te drijven met de godsdienst der mensen blijkt uit de volgende twee staatjes van officiële regeringssubsidie en bezoldiging aan godsdienstige lichamen:

	Zending	Missie	Islâm	
1942	1.086.800	375.900	4.600	(in Ned.
1947	1.819.000	416.200	115.000	guldens)
1948	2.407.100	415.300	6.384.000	
1949	2.584.000	417.100	4.471 500	
1950	—	—	10.000.000	(begroting)

of in verhouding weergegeven:

	Zending		Missie		Islâm
1918	25	:	1	:	0
1920	10	:	1	:	0
1942	240	:	80	:	1
1947	134	:	3	:	1
1948	6	:	1	:	15
1949	6	:	1		11
1950	6	:	1	:	24

V DE TWEEDE INDONESISCHE GRONDWET

De tweede Indonesische grondwet werd samengesteld te Scheveningen (augustus-oktober 1949) tijdens de R.T.C. besprekingen te Den Haag.

[1] A. A. Schiller: The formation of Federal Indonesia, den Haag 1955, p. 159.

Van Indonesische zijde was de R.T.C. voorbereid op de Inter-Indonesische conferentie (22-31 juli Jogjakarta, 31 juli-2 augustus. Djakarta). In het concept voor een staatsregeling daar aanvaard werden de Human Rights van de UNO geheel overgenomen. Men had haast om internationale erkenning te krijgen, en een Islâmstaat of een staat met beperkte vrijheden zou daarvoor veel minder in aanmerking komen. Op 29 oktober 1949 werd de overeenkomst voor een grondwet getekend door de delegaties van de Republik en de 15 andere deelstaten der Indonesische federatie. In de constitutie (De voorlopige constitutie der Gefedereerde Staten van Indonesia) werden 26 artikelen van het UNO-Charter ongewijzigd overgenomen, nl. de artikelen 4-30, met uitzondering van 14, 15, 24 en 26. Artikel 18 van deze constitutie is gelijkluidend met artikel 18 van de Declaration of Human Rights.

Bovendien werd, bij de soevereiniteitsoverdracht, aan het Unie-statuut nog een bijlage toegevoegd die uitdrukkelijk nogmaals de volledige formulering van het 18de UNO-artikel bevatte (in art. 7 bijl.).

Begin 1950 bestaat er dus een Federale grondwet met volledige verzekering van godsdienstvrijheid, ten overvloede schijnbaar nog gegarandeerd in de bijlage van het Uniestatuut. Daaronder zijn er een 14-tal deelstaat-constituties (ook de Republik is deelstaat geworden) met mindere garanties. Deze inadequaatheid tussen de twee groepen van wetten zal in de loop van 1950 worden geëgaliseerd ten ongunste van de godsdienstvrijheid. Dit zal gebeuren in

VI DE DERDE GRONDWET VAN INDONESIË

Op 19 mei 1950 kwam er een overeenkomst tot stand tussen de Indonesische federatie en de Republik (Djakarta en Jogja) om de federatie te annuleren en een nieuwe eenheidsgrondwet op te stellen. In de overeenkomst werd bepaald dat de nieuwe grondwet zou tot stand komen: „door zodanige wijzigingen in de federale grondwet dat de essentialia van de grondwet der Republik en de bruikbare passages der Federale constitutie er in zouden komen." Bovendien zou de systematiek worden verbeterd [1]. Tot deze synthetisering en systematisering werd een commissie van 14 (de facto 12 geworden) benoemd, bestaande uit leden

[1] Deze en volgende gegevens zijn ontleend aan het staatsblad; men vindt ze bijeen in Prof. Dr. R. Supomo: Undang-undang dasar sementara Republik Indonesia, 4e dr. 1954 Djakarta, p. 4-18.

van beide parlementen (Djakarta en Jogja) die de voornaamste partijen en ideologische stromingen zouden moeten vertegenwoordigen. Prof. dr. R. Supomo werd de voorzitter der federale, Abdul Halim de voorzitter der republikeinse delegatie. De streefdatum voor de proclamatie van de eenheidsstaat was gesteld op 17 augustus 1950. Het was dus kort dag en er moest hard gewerkt worden. Het contact echter tussen Jogja en Djakarta was erg stroef en de commissie schoot niet op. Op 3 juni kreeg de commissie een aanmaning in het parlement bij monde van de premier Moh. Hatta: ,,Hoe sneller de nieuwe grondwet tot stand komt, des te beter. Wij verkeren momenteel in onzekerheid ten aanzien van de grondwet en dat betekent het onberekenbaar gevaar van een dreigend gezagsvacuüm. De besprekingen moeten zo snel mogelijk verlopen, zonder acht te slaan op allerlei details en problemen. De situatie dwingt tot snel handelen. Als de nieuwe grondwet niet kan klaar komen in een paar dagen, dan toch op zijn hoogst in een paar weken" [1].

De situatie in Indonesië was inderdaad verre van verkwikkelijk. Er was de opstand van Westerling, de staatsgreep van Aziz in Makassar, de revolutie in de Molukken, chaos in oost-Sumatra, banditisme in West-Java.

Op 27 juli is de commissie zover klaar en draagt het resultaat van haar arbeid over aan de regering. Art. 18 komt er volledig tot zijn recht. De regering brengt nog enkele wijzigingen in het project aan en legt het concept eenheidsgrondwet het parlement ter goedkeuring voor, met het dringend verzoek geen amendementen aan de orde te stellen. ,,De proclamatie van de eenheidsstaat kan geen uitstel meer dulden. Men moet de grondwet maar in zijn geheel aanvaarden of . . . . in zijn geheel verwerpen" [2]. Het grondwetsvoorstel wordt van 28 juli tot 3 augustus in de sectievergaderingen van het parlement besproken. De secties brengen hun rapport uit over het concept op 3 augustus. Hun opmerkingen aan het adres van de regering zijn onrustbarend. Zie hier enkele ervan die verband houden met ons onderwerp: de nieuwe tekst is een rammelend compromis, geen synthese, en verre van ideaal; er zitten vele juridische en technische fouten in de tekst; het verzoek geen amendementen in te dienen is tegen de fundamentele rechten van het parlement; het verzoek om aan te nemen of te verwerpen betekent een

[1] Ichtisar Parlemen Indonesia 1950, kol. 266-7 (Parlementsverslag).
[2] Ichtisar 325

„geestelijke deadlock"; de systematiek is verbeterd ten koste van de inhoud; waarom wordt de volledige godsdienstvrijheid niet opgenomen in de grondwet, overeenkomstig het bestaande art. 18, overeenkomstig het concept van de parlementscommissie, overeenkomstig de overeenkomst van 19 mei, en ten slotte overeenkomstig het UNO-Charter, waaraan toch ook zovele andere artikelen zijn ontleend? Waarom heeft de regering de grondwet, in haar weg van parlementscommissie naar parlement, in zulk een fundamenteel recht als godsdienstvrijheid gekort? Het was maar beter dat er duidelijk in de grondwet stond dat het staatshoofd Islamiet moet zijn. Nu moet hij beëdigd worden op de godserkenning zonder meer, dus volgens een of andere godsdienst. Maar als hij nu de eed aflegt op de Qur'ân en slechts een naam-Islamiet blijkt te zijn die de Shar'iat niet onderhoudt (een bedekte aanval op Sukarno) is hij dan niet vervallen van zijn functie? Het parlementsrapport besluit: „wij betreuren dit grondwetsvoorstel ten zeerste. Wij worden voor een fait accompli gesteld. De tweede grondwet werd in Den Haag voor ons gaargestoofd, zonder dat wij gelegenheid hadden tot amenderen. Bij deze grondwet worden wij door onze eigen regering op een ongaar gerecht getrakteerd. /ij zijn maar steeds het slachtoffer" [1].

Op 8 augustus valt het parlement op het grondwetsvoorstel aan. Alle partijen schuiven hun stellingen naar voren. Niemand schijnt tevreden. De Muslims niet: „Wij wensen een Islâmstaat. De Islâmitische cultuur wordt in deze grondwet volkomen genegeerd. Het onderwijs moet ook verplicht Islâm-onderwijs zijn (tegen art. 30 dat onderwijsvrijheid vaststelt). Waarom wordt de staat op de erkenning van God (Tuhan) gebaseerd? (tegen art. 43:1). Wat betreft de erkenning van God moet ik openhartig zijn. Laten wij niet met woorden spelen en door woordenspel het volk zand in de ogen strooien. Als men God bedoelt en niet Allah SWT, moet dat openlijk gezegd worden. Dan moet de regering daar ook de consequenties van dragen. God (Tuhan jang Maha Esa) is God, daarin is het geloof van de Javanen inbegrepen met hun Hyang Widi (Hindu syncretistisch godsbegrip), het geloof van de katholieken met Moeder Maria, het geloof van de protestanten met Jesus Christus. En wat met de Dewata's (De Hindu-Balische goden)? En de Waré-waré der Papua's. Met de erkenning van God als peiler van de staat zijn wij

[1] Ichtisar p. 345-6, 386, 389-390, 394.

teleurgesteld. De erkenning van God moet gewijzigd worden in de erkenning van Allah Subhânahu wa ta'âla". Aldus mr. Muhamad Dalijono van de Masjumi. Maar de Christenen waren eveneens in hun verwachtingen bedrogen. „Waar blijft de volledige tekst van art. 18" vraagt U. E. Pupella. Ds. A. Rotti eist de terugkeer van art. 18. „Onder camouflage van verbetering van systematiek wordt een essentieel recht verdonkeremaand. Hier is geknoeid" [1].

Op 9 augustus valt de oppositie weer aan op het gekortwiekte art. 18. Nu bij monde van Sahetapi Engel, Kasimo en Tambunan: de regering brengt ons in een dwangpositie en gaat die vervolgens uitbuiten. Wij vinden het niet nodig zulk een haast te maken om voor 17 augustus klaar te zijn. Op 11 augustus dient de regering het parlement van repliek en constateert, met leedwezen, dat er 33 amendementen zijn ingediend. Echter is het indienen van amendementen in deze omstandigheden onconstitutioneel. Bovendien raken opmerkingen van de parlementariërs kant nog wal. In de grondwet worden de fundamentele rechten van de mens uitvoeriger, vollediger en dieper geformuleerd dan in het UNO-Charter. Dat art. 18 daaruit niet overgenomen wordt is juist een teken van wijs beleid. Het UNO-artikel suggereert alsof de regering godsdienstverandering zou stimuleren, daarom is dat artikel redactioneel verbeterd, niet essentieel veranderd.

12 Augustus opent de oppositie weer het trommelvuur op de regering. Arudji Kartawinata (Partij Sarékat Islam) begrijpt de orakeltaal van de regering in het geheel niet: „Ik ben geen jurist en ook geen rechtsgeleerde die duister in licht kan ompraten en krom kan rechtpraten, maar ik ben een getrouw Islamiet, (leest enige verzen uit de Qur'ân). Op basis van de Qur'ân moet er musjawarah zijn, dus het recht op amendementen". De Masjumi: „Er is hier in Indonesië nog een andere wet (bedoelt de Qur'ân). Volgens die andere wet hebben wij 146 amendementen op de grondwet. Maar de zaak is urgent. Wij leven nog in revolutie. Er is momenteel in geen land ter wereld zulk een chaos en anarchie als in Indonesië. Late men later niet over ons vonnissen: Senatu deliberante Indonesia periit. Wij stemmen voor". De instanties van de Christenen zijn gelijk aan die van de 8ste.

Op deze beschouwingen van het parlement in tweede instantie geeft de regering in de vroege morgen van 14 augustus een ongewijzigd

[1] Ichtisar p. 346.

antwoord. „De nieuwe artikelen zijn wèl gelijk aan de oude. De vrijheid van godsdienst wordt niet beperkt, alleen de formulering is gecorrigeerd. Bovendien wordt de volledige godsdienstvrijheid nog gegarandeerd door art. 7 van het Uniestatuut dat gelijkluidend is aan het nu gewijzigde artikel 18 van de oude grondwet. De regering blijft dus de vrijheid om van godsdienst te veranderen garanderen" [1].

In de tweede bijeenkomst op die dag wordt een groot aantal amendementen ingediend, een van de protestanten om op het laatste uur toch nog de oorspronkelijke tekst van art. 18 te handhaven. De amendementen worden afgestemd. Die avond nog, na uren vergaderen, en dat in het hete Djakarta, wordt over de grondwet gestemd. De katholieke fractie zal vóór stemmen, doch motiveert eerst deze instemming als voortkomend uit begrip voor de noodtoestand, niet als instemming met art. 18. De protestanten blijven bij hun afwijzing en verwerpen het gehele concept. De grondwet wordt aangenomen met 90 tegen 18 stemmen. Die nacht gaat de wet nog door naar de Senaat die haar met algemene stemmen aanvaardt. De volgende morgen 15 augustus 1950, wordt in een gecombineerde vergadering van kamer en senaat de eenheidsstaat geproclameerd en ondertekent President Sukarno de grondwet [2]. Binnen 6 maanden moest de Constituante klaar komen voor een definitieve tekst.

De constitutionele garanties van de godsdienstvrijheid in het nieuwe Indonesië hebben dus de volgende fasen doorlopen:

1) Embryonale grondwet van 22 juni 1945: Islâmstaat.
2) Grondwet van de republiek 18 augustus 1945: Er is vrijheid van godsdienst. (10 december 1948 Declaration of Human Rights: vrijheid van godsdienst met explicitatie in recht tot geloofspropaganda en bekering art. 18).
3) Ontwerp grondwet Oost-Indonesië februari 1949: neemt art. 18 van de UNO in zijn geheel over.
4) Grondwet Oost-Indonesië 30 november 1949: *de regering bezwijkt onder pressie van de volksvertegenwoordiging* en stelt godsdienstverbreiding afhankelijk van positieve, preventieve belemmerende maatregelen, waardoor de godsdienstvrijheid van die constitutie een dode letter wordt.

[1] Deze belangrijke woorden van Hatta zijn geen letterlijk citaat. Blijkens een noot in het parlementsverslag (f. 350, kol. a) zijn de debatten wegens hun lengte niet letterlijk overgenomen. Dit verslag is echter het enige officiële document. Blijkens een aantekening echter van Supomo op art. 18 van de grondwet (Undang-undang p. 36) is deze verzekering wel door de regering gegeven.
[2] Officiële Engelse tekst van deze grondwet in Ind. Rev.: febr. 1951.

5) Grondwetten van de andere deelstaten: variërend van volledige vrijheid (N-Guinee) tot mogelijkheid van een Islâmstaat (Madura, Pasundan).
6) Grondwet van de Indonesische federatie 29 december 1949 : art. 18 UNO volledig overgenomen.
7) Ontwerp eenheidsgrondwet van de parlementaire commissie, 27 juli 1949, neemt art. 18 UNO volledig over.
8) Ontwerp eenheidsgrondwet van de regering, 27 juli 1949, schrapt de passage over vrijheid van geloofsverbreiding en bekering, waardoor preventieve belemmeringen niet onconstitutioneel zijn.
9) Voorlopige grondwet Eenheidsstaat Indonesië 14 augustus 1950: *De volksvertegenwoordiging bezwijkt onder de pressie van de regering*, zodat de godsdienstvrijheid beperkt is. Er blijft echter theoretisch nog een beroep mogelijk op art. 7 van bijlage Uniestatuut dat wel volledige godsdienstvrijheid garandeert.
10) 13 Februari 1955: Opzegging van de Unie Nederland-Indonesië waardoor de laatste garantie van volledige godsdienstvrijheid wordt teniet gedaan. [1]

VII NAAR DE NIEUWE GRONDWET

Door de derde grondwet is de tegenstelling tussen Islamieten en vrijheidslievende Indonesiërs niet verzoend, noch de strijd geluwd. Beide richtingen gaan nu hun ideologische posities versterken in de overtuiging van een volkomen overwinning bij de algemene verkiezingen.

De regering, dat is de zes kabinetten (drie Masjumi en drie nationale partij) tussen 6 september 1950 en de installatie der Constituante, betracht een wankel evenwicht door concessies naar links en rechts.

De President, in vele metamorfosen, trekt partij voor algehele vrijheid. Nu eens spreekt hij, als Vader des volks, tot de Christen-minderheden en garandeert hun een nationale, geen godsdienststaat. Dan weer gaat hij als Hadji Ahmad Muhammad Sukarno voor in het moskeegebed. Dan weer geeft hij als dr. Surkarno college aan de universiteit over de wenselijkheid van scheiding van kerk (Islâm) en staat [2]. Sukarno heeft een uitgesproken afkeer van een Islâmstaat, en wij mogen zijn moed bewonderen waarmee hij zich als in het hol van de leeuw waagde, toen hij op 13 maart 1953 in de hoofdmoskee van Kota Radja,

[1] In het protocol over de opheffing van de Unie, 10 augustus 1954 te den Haag getekend, worden weliswaar alleen de bijlagen omtrent de culturele, economische en buitenlandse bepalingen geannuleerd. Maar het zal bij niemand opkomen te veronderstellen dat de bijlage over de vrijheidsgaranties nog rechtsgeldig zijn. Daar is geen enkele basis meer voor.
[2] Toespraken te Jogja, Flores, Tapanuli en de jaarlijkse toespraken op Idul Fitri in de moskee.

voor een Atjeh's-onverzoenlijk gehoor van kjahi's en ulama's een principiële uiteenzetting gaf over Islâm en nationale staat. De context van dit gebeuren maakte de toespraak tot een evenement. Vanaf januari tot maart hield de President een rondreis door de archipel. Te Amuntai (Zuid-Borneo) sprak hij voor een massa-bijeenkomst de woorden: „Onze staat is een nationale staat, gebaseerd op de Pantja Sila en niet een godsdienststaat gebaseerd op de Islâm". Deze woorden verwekten een storm, welks hevigheid aan het ongelofelijke grenst. In een ogenblik waren ze door heel Indonesië verspreid. En in datzelfde ogenblik waren alle tegenstellingen tussen de Islamieten onderling vergeten. Men trok vereend ten strijde tegen het heidendom van de President. Mohammad Natsir, hoofd van de Masjumi diende een protest in bij de regering. De Nahdhat al Ulamâ sloot zich er bij aan. De Islamitische jeugdbeweging eiste terugtrekking der gewraakte woorden. De regeringsvoorlichtingdienst werd van alle zijden bestookt met protesten. Er waren organisaties die Sukarno vervallen verklaarden van zijn functie als hoofd der staat. De heilige oorlog moest worden afgekondigd enz. Nadat de President nu naar Sumatra was overgekomen nam het volk aldaar een dreigende houding aan. Langs alle wegen stonden plakkaten en posters waarvan de gematigdste (de uitdagendste waren door de politie verwijderd): „Men is geen Islamiet als men geen Islâmstaat wil". „Wij beminnen ons land. Wij beminnen onze president. Wij beminnen onze godsdienst echter meer". De Islâm is de heilige godsdienst enz. Maar ondanks dat alles hield Sukarno zijn voorgenomen rede in de Atjehse hoofdmoskee. Een rede van een vol uur. De inhoud komt hier op neer: „Wie de rukun Islâm (canonieke ceremoniële wet) onderhoudt is naar het gezag van Amanah Chalifah Abubakar Rasjidin (sic) een goed Islamiet. Maar daarnaast is er ook nog de hukum Islâm (de civiele wet). Die is veel omvangrijker en voor moderne mensen niet verplicht. Wie die onderhoudt is niet slechts Muslim, maar bovendien Mu'min. Slechts zo iemand verlangt naar een Islâmstaat. Maar dat zou voor Indonesië niet goed zijn" [1]. Terug in Djakarta werd de president uitgedaagd tot een wetenschappelijk dispuut, de bekende openbare les van 7 mei 1953. Maar Sukarno is een eerste klas redenaar en zij hebben hem niet vast weten te zetten. Nog maanden en maanden werd er in de

[1] Het geheel is verdienstelijk samengevat door Mohammad IBNU SAJUTI: Demokrasi Pantja Sila dan perdjoangan ideologis didalamnja, Jogja 1953, (Pantjasila democratie en de ideologische strijd daarin vervat) 205 p.

Islamitische pers nagepraat over de heidense taal, maar de woorden werden niet teruggenomen.

De regering (de PNI-regering Wilopo) in een poging om olie op de wond te doen bleek juist olie op het vuur gegoten te hebben. Dat gebeurde bij de politieke stunt van 6 maart 1954. Een aantal alim-ulama's, door de N.U. minister van godsdienst, K. H. Masjkur ad hoc benoemd, moesten een congres houden te Sindang Laya (3-6 maart). Aan het einde van het congres riepen zij President Sukarno, namens de regering, uit tot Waliijul Amri Dharury bis Sjaukah, wat zoveel wil zeggen als voorlopig te erkennen en te gehoorzamen hoofd van een Islâmstaat. Ook hierop volgde een voor de regering verpletterende reactie van Islâmkringen. Voor een week verstreken was waren alle Islâmorganen bijeen om te verklaren dat die alim ulama's van Sindang Laya niet competent waren tot enige fatwa, daar Indonesië nog geen Islâmstaat was, al zou het dat zeker worden. De regering werd nu ook tot kufur (heidens, anti-Islâm) gestempeld en weer eens te meer rees de tegenstelling tussen Masjumi en NU [1].

De PNI (nationale partij) opgericht in 1945, maar sedert 1955 erkend als de erfgename van de vooroorlogse PNI van Sukarno, is het geheel eens met de ideeën van de president ten aanzien van de voorkeur van nationale boven Islâmstaat. Alleen is zij veel radicaler in haar uitspraken dan de president. De bezwaren van de PNI tegen een Islâmstaat zijn als volgt:

1) Een Islâmstaat is naar wezen dictatoriaal en monopolistisch.
2) Godsdienst is iets heiligs, politiek is „vuil" (kotor), godsdienstwetten met het karakter van een staatswet verlagen de godsdienst.
3) „Wij geloven niet dat godsdienst een basis kan vormen voor de welvaart van een volk".
4) Er zijn in Indonesië ook andere godsdiensten dan de Islâm, een Islâmstaat vermenigvuldigt de minderheidsvraagstukken.
5) De nationale geest die zo nodig is voor de opbouw van de staat wordt verzwakt door dwepen met een buitenlandse (Arabische) ideologie.
6) Een Islâmstaat legaliseert polygamie, hetgeen een oneer is voor de vrouw.
7) De Islâmstaat is verstard, middeleeuws, bedoeïens, niet aangepast aan de eisen van de moderne tijd.

[1] Perbaikan, Madjalah Islam, maart 1954, p. 19; april 1954, p. 3.

8) De hadji-plicht van de Islâm verslindt kostbare deviezen. „Wij stellen Boven-Digul boven Mekka" (bedoeld wordt: in Boven-Digul geïnterneerd geweest te zijn wegens verzet tegen de Hollanders is een hogere eretitel dan in Mekka geweest te zijn door middel van steun der Hollanders).
9) In een Islâmstaat zijn niet-Muslim onderdanen slechts tweederangsburgers, kafir dzimmi geheten, die niet in aanmerking komen voor bestuursfuncties, onder aparte wetten staan en extra-belasting moeten betalen. Aldus wordt dan Indonesië door de Islâm gebalkaniseerd.
10) In het laatste partijcongres (26 juli 1956 Semarang) bracht de PNI bovendien een concept voor de nieuwe constitutie naar voren waarin stond: „Opname van die artikelen van de Universal Declaration of Human Rights die in de voorlopige grondwet nog niet voorkomen". Die artikelen verdragen zich niet met een Islâmstaat.

De andere niet-Islâm partijen zijn het eens in hun verzet tegen een Islâmgrondwet. En een dreiging van een Islamitische overwinning bij de algemene verkiezingen, die als een reëel gevaar werd beschouwd, deed al deze partijen zich scharen rond het houvast van een Pantja Sila-staat. Zelfs de communisten geven voor een Pantja Sila-staat na te streven. Eerst verklaarden zij dat zij dan de Godserkenning zou vervangen door neutraliteit. Toen echter deze uitspraak weer een van die periodieke uitbarstingen van Islâm-fanatisme bracht, gaf de PKI voor (bedriegelijk weliswaar) zonder meer de Pantja Sila te steunen. En zelfs een ernstig man als mr. A. M. Tambunan, hoofd van de protestantse politieke partij, legde op 18 november 1955 in het openbaar de verklaring af dat zijn partij, als de Masjumi en NU bleven bij hun aspiraties naar een Islâmstaat, zich zou verbinden met de communisten. De communisten gaan echter, waar mogelijk, over tot de grofste aanvallen op de Masjumi, vooral nadat door deze een anti-communistisch front was opgericht.

Bij zoveel tegenstand van links en rechts had de Islâm het zwaar te verduren. De Islâmpartijen geloofden vast in de overwinning bij de algemene verkiezing en de daaropvolgende proclamatie van de Islâmstaat. Maar terwijl alle andere partijen met onmiskenbare ingeniositeit tegen de Islâm ageerden, moest de Islâm alleen op al die aanvallen antwoorden. Zwijgen zou verspelen van ontelbare stemmen betekenen.

De Islâm in Indonesië nu was verdeeld, uiterlijk en innerlijk, politiek en godsdienstig. De uiterlijke verdeeldheid werd te boven gekomen in de godsvrede van 15 juli 1955, waarbij de vier Islâmpartijen beloofden zes maanden lang, dat was tot aan de algemene verkiezingen, alle onderlinge aanvallen te staken: „Politieke meningsverschillen mogen de Islamitische broederschap niet vernietigen" [1]. De innerlijke verdeeldheid echter werd geaccentueerd door een onuitputtelijke stroom van boeken, geschriften, tijdschriften die de wereld werden ingezonden: Islâm en parlementarisme. Islâm en democratie. De ideale Islâmstaat. De Islâm als compromis tussen kapitalisme en communisme. Islâmstaat garandeert godsdienstvrijheid. Concept Islâmgrondwet. Zakat en sociale rechtvaardigheid. De democratie van de Khalifat al Rashidat enz., enz. Het tekort in deze publikaties is verontrustend voor de Islâm. Men pleegt een Qur'ân-exegese van zeer bedenkelijke aard, zeer opportuun zonder op zelfcontradictie te letten. Men verdraait de Islâmgeschiedenis, de een naar rechts de andere naar links, men verwart idealen met feiten.

Indonesië is gefundeerd op de volkssoevereiniteit. Dat is het eerste artikel van elke grondwet. Wie dit beginsel aantast is anti-nationaal. Maar de Islâm is niet bij machte volkssoevereiniteit theologisch te funderen. De Islâm verwerpt de analogie van het zijn als anthropomorfisme en polytheïsme (tashbîh). Daarom kan hij geen analoog geparticipeerde volkssoevereiniteit onder Allah's soevereiniteit aanvaarden. Dit orthodoxe Islâmdogma wordt ook in Indonesië aangehangen. Vandaar geven de onhandige pogingen van bovengenoemde publikaties om, malgré soi, toch de volkssoevereiniteit te propageren gretige aangrijpingspunten voor kritiek.

De Islâmpropaganda heeft ook nog oude stukken uit het historisch museum gehaald. Het rust-en-orde argument, daterend uit de tijd van het cultuurstelsel werd door Kafrawi, secretaris-generaal van het ministerie van godsdienst, in mei 1954 weer te voorschijn gehaald. Het kwantiteitsargument tegen godsdienstvrijheid, aflegger van de ethische koloniale politiek, uitvinding van prof. Christiaan Snouck-Hurgronje, werd onderdanig nagepraat. Door het ministerie van Godsdienst incluis [2]. Het luidt: Indonesië is voor 95 % Islamiet. Men is wel eens tot 92, zelfs tot 85 % gegaan, maar de berekening in de

[1] Ichtisar warta agama (uitgave ministerie van godsdienst) juli 1955, p. 2.

[2] Drs. F. E. Stevens: Godsdienst en grondwet, Streven 8 (1955) 481-488.

verkiezingsstrijd was optimaal. Men komt aan deze berekening door van het totaal van 80 miljoen Indonesiërs twee miljoen protestanten, een miljoen katholieken en een miljoen Hindu-Baliërs af te trekken. Al de overigen, communisten, javanisten, atheïsten, ketters, animisten, vormen dan samen met de vrij geringe groep praktiserende Muslims de 95 % Indonesische Muslims. Welnu, een Islamiet stemt op een Islâm-partij, dus behalen wij de overwinning. De genoegens van de overwinning anticiperend werden de idealen van de Islâmstaat reeds afgeschilderd in felle contrasten met het lot van een neutrale of nationale staat. Als men al deze visioenen zou geloven, zou het een hemel op aarde worden. Maar de meesten geloofden het niet en de gezamenlijke Islâm-partijen kwamen met 44,5% van het totaal aantal stemmen uit de bus. „We hebben verloren" zuchtte Mohammad Natsir. „Allah heeft niet gewild dat de Islâm één organisatie is in Indonesië, maar het geloof is wel één". Verloren, omdat de Masjumi alleen reeds opgaf 20 miljoen leden te bezitten, en nu nog geen 8 miljoen stemmen kreeg. Verloren, omdat voor de aanname van de grondwet er twee-derde stemmen, 66,6%, vóór moeten zijn (art. 137 Voorl. Constitutie).

Na al deze feitelijke gegevens mogen de volgende speculaties niet al te ongegrond lijken:

1) De nieuwe constitutie zal zeker geen Islâmstaat brengen.

2) De nieuwe constitutie zal gebaseerd zijn op de Pantja Sila.

3) Misschien zal er de godsdienstvrijheid ruimer geformuleerd worden. Op zich echter betekent uitbreiding van godsdienstvrijheid niet per se betere condities voor de missie. Niet alleen vanwege het ambivalente karakter van een wettelijk-vastgelegde bepaling van een goddelijk recht. Maar ook omdat in een land, behept met een overgeërfde voorkeur voor syncretisme en verstoken van een christelijke constitutionele traditie, een term als godsdienstvrijheid niet dezelfde betekenis heeft als elders.

Giri-Sonta, Ungaran
september 1956

DRS. R. DIJKER S.M.M.

MISSIONAIRE ONDERRICHTING AAN DE KATECHUMENEN

„Ein Missionar musz die unerschöpflichen missionarischen Möglichkeiten der pastoralen Katechese ausnützen, die in der Liturgie verborgen liegen. Die Früchte aus ihr kann man in der ersten Missionsgeschichte betrachten. Aus der Liturgie nähmlich steigt eine solide lebendige und religiöse Weisheit der Christen der ersten Jahrhunderte empor .... Das zeigt sich öffensichtlich bei einer Analysierung der jetzigen schweren Lage der chinesischen Kirche"[1].

Die katechetische mogelijkheden, in de Liturgie verborgen, vinden haar analoge correlaties in de opvattingen en gebruiken van het Missievolk zelf. De gentiles[2] zijn van de vreze des Heren vervuld[3], ze zijn positief-godsdienstig[4], zolang ze althans niet ten slachtoffer vallen aan de materialistische invloed van het geseculariseerde westen. Die godsdienstige opvattingen uiten zich en worden zichtbaar beleden in een eigen cultus, waarvan de vormen, mèt de voorvaderlijke gebruiken overgeleverd, de stereotype uitdrukkingen zijn. — Hun leven is vervuld van godsdienstige opvattingen, is verweven met bijgeloof en superstities — bij de primitiefsten nog vaak in riten welke onmenselijk zijn — maar allen worden gedragen door die vreze des Heren. Wel dient het benadrukt te worden dat hun dienst Gods altijd utili-

[1] Hofinger (Lugano) gecit. Pastoralia cit. p. 86. — In dit verband moge even worden opgemerkt, hoe katechese en liturgiek momenteel weer in elkaars gezelschap vertoeven. Illustratief hiervan is, dat de missionaire liturgiek in Lugano op voortreffelijke wijze was vertegenwoordigd door dr. J. Hofinger S.J., katechese-professor in Baguio en dat de beroemde liturgist prof. dr. J. Jungmann S.J. in 1953 de katechetische literatuur met een eigen „Katechetik" verrijkt heeft. — In ons taalgebied is veel dank verschuldigd aan de liturgist kan. dr. A. Croegaert, die al zijn publikaties in katechetisch-pastorele richting heeft geschreven en gerust een van de voorste linies genoemd mag worden.

[2] „gentiles" in de pregnante zin van het bijbelse „ethnikoi" (cfr. het Paulinisch antithetisch begrip: Laos-ethnè), te onderscheiden van de moderne heidenen, in het midden latend of deze atheïst zijn of infideles simpliciter. Deze immers leven altijd nog temidden van een gekerstende beschaving, temidden van het Volk Gods, dat in een eigen Kerk gestalte gekregen heeft, ofschoon de geest van de beschaving hen niet meer raakt. De eerste leven temidden van een bevolking, die als zodanig nog niet gekerstend is.

[3] cfr. van Trigt, art. cit.

[4] Dit is een godsdienst van menselijke origine, niet door God geopenbaard. Ik neem het begrip enger — en theologisch dunkt me ook juister — dan het in de godsdienstwetenschap gewoonlijk gebruikt wordt.

taristisch gericht is, maar in deze trek van hun cultus ligt de erkenning van Gods oppermacht en menselijke afhankelijkheid.

Deze godsdienstige houding blijkt heel duidelijk uit het leven van verscheidene Dayastammen hier in het Apostolisch Vicariaat Sintang. Huizenbouw, planten van de padi, diverse stadia tot en met het binnenhalen van de oogst, huwelijk, zwangerschap, geboorte, de verschillende ontwikkelingsstadia in het leven, begrafenis etc. etc. alles staat onder invloed van de cultus en is ten nauwste met cultusvormen verbonden. Deze verbintenis uit zich in offeranden, in symbolische gestes, in gebeden, die gestort worden, en dit vaak in een archaïsche sacrale taalvorm, die niet meer gebruikt wordt, grotendeels niet eens verstaan wordt, zelfs niet door degene, die als „middelaar" voor de belangen van de betrokkenen gekozen, de gebeden uitspreekt en de plechtigheden leidt. En deze verschijnselen vinden we in alle animistische culturen terug.

Duidelijk blijkt hieruit, hoe de nieuwe christenen [1] van huis uit aan een ritueel gewend zijn, dat altijd een sociaal karakter draagt en voltrokken door iemand die daartoe is aangesteld en meermaals in een taal, welke in de dagelijkse omgang niet meer gebruikt wordt [2].

Het ligt op het terrein der godsdienstwetenschap om de verschillende cultusvormen der Missievolken te bestuderen [3], maar de gentiles zijn oog en oor voor symbolisme waar ter wereld ook. Echter, evenmin als de heiden kennis en appreciatie hiervoor heeft meegekregen zonder een inwijding, opvoeding hiertoe binnen het hele gebied van de voorvaderlijke tradities, hier in Indonesia „adat" geheten, moeten wij veronderstellen onze gelovigen tot een actuosa participatio in de christelijke cultus te kunnen brengen zonder een dergelijke katechetische inleiding, een opvoeding tot Liturgie.

[1] In dit referaat wordt, op praktische overwegingen, onder nieuwe christenen verstaan: alle inheemse christenen in de missielanden; waar het gaat over pasgedoopten wordt de gebruikelijke term neophyt gebezigd.

[2] Het argument waarop voorstanders voor het gebruik van de landstaal in de Liturgie steunen, is in het licht van bovenstaande gegevens van zeer relatieve waarde. Een door mij, voorlopig oppervlakkige, opinie-peiling onder goed godsdienstige en liturgisch ingewijde Daya's, wees uit, dat de ondervraagde personen *allen* 't verdwijnen van het Latijn zouden betreuren als een „verlies van de katholieke adat", behalve natuurlijk volgens de bedoeling van kard. Lèrcaro in Lugano voorgestaan. (cfr. G. ZAAT S.J., „De Moedertaal in de Liturgie", Verbum juni '54, 255-61).

[3] Hoezeer Liturgiek en Godsdienstwetenschap verbonden gaan op cultuurhistorisch en — dus — missionair terrein blijkt uit de Liturgie- en Missiegeschiedenis; evenzo uit publikaties als Archiv für Liturgiewissenschaft (Maria-Laach).

Het moeten laten schieten van de oude symboliek zonder christelijke tegenwaarde hiervan te ontvangen is stellig een van de (im?) ponderabilia, welke de zielzorg in de Missielanden bovenmatig belasten met teleurstellende ervaringen onder de christenen, ook onder hen die toch zo veelbelovend schenen. *Zonder liturgische opvoeding*, d.i. zonder inwijding in de symboliek der Kerk (riten en gebeden) *betekent het christendom voor de nieuwe christenen een culturele verarming* en is de kerstening toch maar een stuntelig geval. De kerstening vergt onvoorwaardelijk een afleggen van de oude mens in cultisch opzicht, maar het zich bekleden met de nieuwe mens moet door de christenen ritueel kunnen worden beleden; het mag niet blijven bij een Mysterie, dat slechts in geloof bewaard wordt en niet beleden. Het Mysterie moet *gevierd* worden.

Laten we even nagaan, hoe in de katechese het Missievolk voorbereid en ingeleid kan en mòèt worden in de viering van de Verlossing welke de Cultus toch is. — Het spreekt vanzelf, dat katechese niet synoniem is met het katechismusboek! — De katechismus is, positis ponendis ex parte libri compositi, een hulp voor de gekatechiseerde, maar niet een grenswacht voor de priester-katecheet[1].

VÓÓR HET DOOPSEL

De katechese heeft ten doel bij degenen, die ter lering komen, hun bekering, op welke motieven die dan ook steune en in welke graad deze conversio ook besta, te richten op de inlijving bij het Volk Gods.

De eerste periode van het katechumenaat worde besteed aan het onderricht betreffende God: zijn Almacht (schepping), waaruit voortvloeit een juist begrip van Gods soevereine heerschappij, die door de mensen erkend moet worden. In het scheppingsverhaal van de mens blijkt dan de liefde die God de mens van meet af toedraagt, maar die door de mens beantwoord werd met de zonde, die de scheiding tussen mens en God teweeg bracht. In deze onderrichting worde de overtuiging van persoonlijke hulpbehoevendheid aangekweekt, welke

[1] Voor katechetische literatuur: SCHMIDLIN op. cit. p. 344 vv.; prof. dr. Jos. THAUREN S.V.D. „Die religiöse Unterweisung in den Heidenländern, eine missionsmethodische Studie", Wien 1935; idem, „Missionspädagogik und Missionskatechetik" Z.M.W. 36 (1952) 23-27; prof. dr. TH. OHM O.S.B., „Herold, Lehrer, Prediger und Zeuge", Z.M.W. 38 (1954) 173-87; „Training of Converts" verslagboek van de 1e Missiologische dagen in U.S.A., Fordham University, 1953.

in Gods barmhartigheid en Vaderliefde baat vindt; de noodzaak van verlossing uit die scheiding, waaruit de katechumeen niet gered kan worden zo hij die verlossing niet uitsluitend zoekt bij God, Die de Verlossing van eenieder bewerkt, die zich onderwerpt aan zijn Leer en Wet.

Daarbij ook het persoonlijk schuldbesef ontwikkelen voor de persoonlijke zonden, die de katechumeen bedreven heeft in zijn leven en die hij in zijn hart moet afzweren.

Verder is het van zeer groot belang de katechumenen van meetaf aan op te voeden in het besef, dat zij door christen te worden in een heel bijzondere verhouding met God treden en met degenen, met wie ze in eenheid van Geloof en Doopsel verbonden worden (Gal. 3, 28).

Dit zal de gesteltenissen in de katechumeen ten zeerste beïnvloeden; het Doopsel gaat hij inzien als een wedergeboorte tot een nieuw leven, een opname in het Volk Gods. Dit Volk is door God gemerkt als het zijne (Abraham, door God geroepen en gemerkt met de besnijdenis; Abrahams nageslacht — Israël van het Nieuwe Verbond). Het Doopsel bewerkt die inlijving; het is niet enkel het einde van het heidense bestaan buiten God, maar het begin van het nieuwe leven in de Geest Gods (Efes.; Kol.) als kind van God, erfgenaam van de hemel (Rom. 6; Gal. 4), verlost in het Bloed van Jesus Christus, het Lam Gods, Dat op het Paasfeest van Israël Zich opdroeg tot vergiffenis der zonden ter bevrijding uit de slavernij van de duivel (verhaal van de bevrijding Israëls uit Egypte, de besprenkeling van hun deurposten met het lamsbloed als teken tot levensbehoud; bevrijd door het water van de Doop, dat bezield werd met de Geest Gods in de kracht van het woord; de dood van de vijand in de kracht van dat Water (1 Kor. 10 et al.).

In de katechese worde het Oude Testament dus behandeld, om hiermede de lijn te volgen, die God gelegd heeft in de voorbereiding van de Verlossing en welke we, heel connatureel en naar het voorbeeld van de Apostolische prediking, doortrekken in de verwezenlijking van die Verlossing, welke in het katechumenaat wordt voorbereid.

Vooral houde men het thema van de Oudtestamentische Heilsgeschiedenis voor ogen: Gods onverbrekelijke trouw, Die „Amen" is[1], die Verlosser is voor hen die op Hem steunen, maar niet voor hen, die van Hem afvallen (voorbeelden van Israëls trouw en ontrouw).

[1] 2 Kor. 1, 17-22 et al.; P. VAN IMSCHOOT, „L'Alliance dans l'Ancien Testament", N.R.Th. 84 (1952) 785-805; P. MICHALON S.S. „La Foi, rencontre de Dieu et engagement envers Dieu, selon l'Ancien Testament" id. 85 (1953) 587-600.

De tweede periode van het katechumenaat staat in het teken van de christelijke Openbaring. In deze periode zal het leven en de leer van Jesus Christus de hoofdplaats innemen in het onderricht. De aanstaande christen moet immers bekend en vertrouwd raken met zijn Heer (Kurios) zijn Leraar (Didaskalos) het Hoofd van de Familie Gods, waarin hij hoopt te worden ingelijfd en Wiens leven hij moet navolgen krachtens de beloften die hij aangaat bij zijn Doopsel.

In de tweede periode wordt het de katechumenen ook duidelijk, welk een volmaakte leer de Meester bracht. — De dekaloog wordt weer doorgenomen, maar nu in de volmaakte vorm, waarin hij door de Meester werd hergoten, „het Licht der wereld". In het beleven van de geboden Gods zal de christen volgens zijn roeping „zout van de aarde en licht van de wereld moeten zijn". Wat spreken deze symbolen voor de mensen, die in hun bijgeloof het „duister" beladen met allerlei boosheid en voor wie de dageraad het teken is om op te staan en het natuurlijke symbool voor levensvreugde.

De katechumeen leert nu God kennen als de Drieëne, Die Zich in zijn wezen aan ons heeft geopenbaard in Christus.

In de uiteenzetting van Christus' zedenleer nemen we de Bergrede als leidraad, zoals we die vinden in Matt. cpp. 5-7. Hierin vinden we de authentieke normen van de christelijke moraal[1] en kunnen we in onze katechese een spankracht leggen, waarin de katechumeen, — later in het Doopsel door de Geest ten leven verwekt en in het Vormsel door de Geest gesterkt, — een eigen weg kan vinden. Vooral 't suggestieve in de prediking van Christus diene goed uit te komen. De Heer heeft ons wel een moraal nagelaten, maar geen casuïstiek; Hij onthield zich zorgvuldig van elke casuïstiek in de zin van legalistisch gepeuter[2]. De Heer deed altijd zijn Licht schijnen, opdat wij in dat Licht het ware levensperspectief zouden onderkennen en er ons naar richten. De christelijke katechese dient juist dit perspectief — deze christelijke levensvisie — open te leggen voor degenen, die als leerling van Christus in verbinding met Hem willen leven. Het is immers van belang voor de Kerk in wording, dat Ze bestaat uit christelijk denkende

[1] R. KLEINE „Die Bergpredigt des Herrn in ihrer grundlegenden Bedeutung für den Aufbau des Reiches Gottes" Z.M.R. 37 (1953) hft. 3-4, 175-86; 269-74; Dr. J. KAHMANN C.ss.R., A. MEUNIER, „Evangelische moraal" N.K. St. XLIX (1953) sept.-okt., 257-64.

[2] Cfr. hiertoe in de Evv. hoe de Heer strikvragen beantwoordde. Hem was elk *formalistisch* legalisme — en dus minimalisme — een afschuw, en zijn leerlingen onwaardig.

en handelende leden. Hiervan hangt de groei en bloei, de ontwikkeling naar autonomie dus, van de Kerk in de Missielanden af.

De leer, die de katechumeen verneemt, gaat zijn leven steeds meer beïnvloeden. Zijn leven wordt een ascese, een oefening in het nakomen van Gods geboden „in de vreze des Heren", echter niet zoals hij vroeger die Almacht Gods zocht te bezweren of te ontvluchten; die Vreze des Heren doet hen nu God zoeken, in Gods tegenwoordigheid leven, kweekt in hem de zo noodzakelijke geest van gebed. — Ook zijn verhouding tot de evenmens wordt bepaald door zijn verlichte kennis. Werd die verhouding vroeger slechts bepaald door het „do ut des" en door de vergeldingsregel „oog om oog, tand om tand", nu oefent hij zich in de liefde tot de evenmens, waarzonder het christendom onbestaanbaar is.

Is de kennis van de katechumeen voldoende en zijn leven in overeenstemming met de christelijke zedenleer, dan wordt hij opgeroepen voor het Doopsel en behoort tot de Doopkandidaten of „competentes". Het Doopsel worde in de Paasnacht toegediend. De voorbereiding van de competentes omvat de hele Vastentijd, welke zij beginnen met het ontvangen van de gewijde as, welke met plechtigheid wordt gezegend en opgelegd aan de christenen en competentes en andere katechumenen. Het lijkt me van groot belang de Vasten in de Missielanden te plaatsen in het teken van voorbereiding op de Doop[1].

De katechese voor de competentes is nu geconcentreerd op het Doopsel, op de momenten van dood en leven en dit zowel in geestelijke als fysieke zin zoals ook beide begrippen in de Openbaring concomitant gaan.

De geestelijke dood als afsterven aan de zonde, het afleggen van de oude mens, die door het Doopsel met de dood van Christus medebegraven wordt; het verdrinken van de oude vijand, die de mens blijft achtervolgen, in de Rode Zee van het Doopsel, met daarbij als tegenhanger:
het leven met Christus in God, het zich bekleden met de nieuwe mens in gerechtigheid en waarheid, het medeverrijzen met Christus tot het nieuwe eeuwige leven, dat God de electus schenkt in genade, het gered worden van de macht van de vijand en het behouden blijven,

[1] Over de Vasten als voorbereiding op de Doop in de Paasnacht: R. DIJKER, art. cit.; hieromtrent werden eveneens wensen geformuleerd door prof. dr. B. FISCHER te Maria-Laach en te Lugano, T. v. L. 37 (1953), 255 en 299-301.

door de reddende macht van Christus' Geest, Welke in het Doopsel geschonken wordt.

De lichamelijke dood is slechts een voorbijgaande fase in het bestaan van de christen, die zal ophouden zo we glorierijk in gelijkenis met de Heer verrijzen. De dood zal over de gedoopte geen blijvende macht hebben, zo hij in geloof en liefde met de Heer verbonden blijft en zijn komst afwacht. Maar als hij Christus loslaat en Hem niet zoekt, zal ook de christen los van Christus blijven en zal de tijdelijke dood vereeuwigd worden in het lichaam bij de wederkomst des Heren. — De christen heeft geen vrees voor de tijdelijke dood, waaruit hij weet weer opgewekt te worden, maar „Vrees hem, die na u gedood te hebben, èn lichaam èn ziel in de gehenna — de eeuwige strafplaats — werpt".

Daarom moet de competens in een christelijk gedrag zich behoeden tegen het dreigende bederf der zonde (het zout in de voorbereiding op het Doopsel symboliseert deze noodzakelijkheid zo voortreffelijk). In zijn gebed moet hij smeken om de kracht Gods, die hem zal helpen in het weerstaan van de boze (exorcismen). — Daarom ook moet de competens het teveel aan hartstocht in zich doodmaken (morti*ficatio*) en deze doodmaking in zijn sterfelijk vlees ronddragen, om in de Doop een verstorven leven op te dragen en daarmee op dat moment de hoogste gave van zichzelf door, met en in Christus aan God aan te bieden.

We mogen in onze katechese dus niet vergeten, dat de godsdienst van Jesus ons gehele wezen omvat, niet enkel onze ziel maar ons lichaam evenzeer. De Verlossing heeft niet alleen een bevrijding uit de zonde ten doel, maar eveneens de bevrijding van ons vlees uit de doden: „dat is de laatste vijand die aan de voeten van de Heer gelegd zal worden". Het „lichamelijk" element is in onze prediking te veel op de achtergrond geraakt, zózeer zelfs, dat de passage van 1 Kor. 15, betrekking hebbend op de verrijzenis uit de doden in de fundamentaal ineengeschrompeld is tot „apologetisch argument". Nochtans, zoals de Apostel het zegt, is dat zijn „Evangelie"[1]. Dat ook het lichaam in de Verlossing betrokken is, is duidelijk uit de Apostolische prediking en maakt een essentieel deel uit van de verkondiging, d.w.z. de eerste prediking aan heidenen[2]. Onnodig te zeggen, hoe belangrijk die vol-

[1] Over de betekenis van „Evangelie": R. Dijker, „De Blijde Boodschap van het Evangelie". 't H. Land IV (1951) 177-79.

[2] Over het ambt „Apostel" = getuige van 's-Heren Verrijzenis: Act. Ap. 1,22; 1 Kor.

tooiing der Verlossing is om de eerbied voor het lichaam dat door het Doopsel gemerkt is ter verrijzenis tezamen met Christus, te gronden en op zeer hoog niveau te brengen[1].

De dood is een fase in het lichamelijke bestaan, die voorbijgaat. De Heer spreekt en handelt ten aanzien van de drie verhaalde dodenopwekkingen als over slaap en slapende[2]. Ten aanzien van zijn eigen dood verbindt Hij die altijd met de aankondiging van zijn Verrijzenis en spreekt erover als het tijdelijke verblijf van Jonas in de ingewanden van de vis[3]. Daarom ook wordt het lichaam van de christen begraven als een zaad in de akker, zoals St.-Paulus dat zegt. Welk een katechetisch terrein komt in deze Openbaringsleer niet open te liggen voor de hoop in het gelovige hart! — Hoe vinden de parabels des Heren over de verwachting des Heren, over de oogst in de eindtijd hier hun perspectief![4]

De verrijzenis in heerlijkheid — en niet het einde van het aards bestaan, — is het complete doel, de eindterm van de Verlossing[5].

In dit perspectief staat ook de leer van St.-Paulus:
heiligheid — verrijzenis in heerlijkheid ten leven;
zonde — verijzenis in schande ten dood.

De baptismale katechese mag evenmin enkel een leer blijven, maar moet in het leven in praktijk gebracht worden. Dit blijkt reeds uit de pastorele aansporing der Kerk, wanneer Haar een electus wordt gepresenteerd[6]. — Het „godsdienst leren" zal in feite — èn in de terminologie — moeten verbeterd worden tot „leren God te dienen".

In dit licht worden de competens ook de kerkelijke geboden geleerd en verklaard, die hij straks, als lid van het Volk Gods als kind van de Familia Dei, zoals de Kerk bidt in haar cultus, moet onderhouden.

15, 1-19; Dr. A. Verheul O.S.B. „Kende St. Paulus" buiten de Twaalf „nog andere Apostelen?", Studia cath. 22 (1947) 65-75 en 23 (1948) 147-57. — Als voorbeeld van prediking in de zin van „Heilsaankondiging": Act. 3, 12-24; 4, 8-12; 10, 34-43 coll. 11, 18!!; 13, 16-40; 17, 22-32; et al. passim.

[1] De prediking van St.-Paulus de eerbied en tucht van het lichaam betreffende: Rom. 8, 8; 13, 11-14; 1 Kor. 5, 1-5; 6, 12-14; cap. 7; 15, 50 et alibi. Let op het paulinisch verband lichaamstucht en -verlossing.

[2] Mt. 5, 24; Luk, 7, 14; Jo. 11, 4-43; coll. 1 Thess. 4, 13 vv.

[3] Mt. 16, 21; 17, 22-23; 20, 17-19; — Mt. 12, 38-41.

[4] Mt. 13, 24-30 coll. 18-23; 47-50; de van betekenis geladen parabel in Mk. 4, 26-29, waarin het sôterische perspectief: prediking-geloof-werken-oogst.

[5] Jo. 5, 19-29; 6, 37-40 et alibi.

[6] Rit. Rom. Ordo baptismi adultorum.

In elke missie zal de katechumenen (en christenen) de verplichting worden ingehamerd, hun „godsdienstplichten" te vervullen. Toch blijkt deze vervulling in de praktijk vaak niet te rusten op de overtuiging, welke goede katholieken in de gevestigde Kerk hebben. Als de christelijke godsdienstplicht alleen maar wordt gegrond op het kerkelijk voorschrift, zou in de streken waar de Kerk wordt geplant een procédé gevolgd worden in katechese en pastoraal, welke in de gevestigde Kerk steeds meer zijn onvoldoendheid bewijst in de schrikbarend om zich heen grijpende secularisatie en ontkerstening.

Ook bij het voorhouden en inleiden in de kerkelijke verplichtingen mag niet worden vergeten, dat het in de katechese vooral gaat om het openen van het verstand, het verschaffen van inzicht, dat voert tot persoonlijk verantwoordelijkheidsbesef. — Vooral bij het behandelen van de kerkelijke geboden mogen we niet vergeten, dat de wetten der Kerk de goddelijke rechten en — hieraan corresponderend — de christelijke verplichtingen nader bepalen en urgeren, zodat wie zich vergrijpt aan de kerkelijke wet, zich verzet tegen de goddelijke rechten. Vandaar dat het zeer dienstig is, in de baptismale katechese de verplichtende kerkelijke wetten te behandelen tezamen met de goddelijke geboden en niet los hiervan, willen we deze verplichtingen duurzaam in de geest van de competentes funderen. Het inzicht immers, dat in de lering aan de competens wordt geboden, biedt hem het perspectief, waarbinnen alléén de wijsheid die de Geest Gods hem schenken zal, kan gedijen.

Vooral het onderricht, dat de electus ontvangt omtrent de Kerk, waarvan hij door het Doopsel lid gaat worden, moet hem die overtuiging aankweken, en doen bewust worden, dat hij niet als enkeling, afgezonderd, tegenover God treedt, maar dat hij in eenheid met Christus in organische, dus vitale, verbintenis treedt met al zijn broeders en zusters, welke de hele wereld en alle volken omspant, waarbinnen geen verschil bestaat in nationaliteit en ras, welke geleid wordt door Christus in de Hemel en zijn Plaatsbekleder op aarde: in de persoon van de paus voor de gehele Kerk, voor elke plaatselijke Kerk in de persoon van de bisschop. Het is de overtuiging van de „éne Geest, het éne Geloof en het éne Doopsel" waarmee de a.s. christen zich moet toerusten en die ook bepalend moet zijn om in eventualiteiten in zijn omgeving zijn positie binnen die Kerk te kunnen handhaven.

Misschien dat voor westerse oren deze stof wat te hoog gemikt lijkt. Voor miljoenen echter in het oosten opent deze katechese een

blik in de realiteit, door God ons geopenbaard in Christus en waarvan de analogieën te vinden zijn in de natuurlijke godsdiensten, zowel van hoge cultuurvormen als bij primitieven. Hoe beleven deze laatsten hun geloof niet aan alle mogelijke geesten (hantu) in volgzaamheid met geboden en verboden! Hoe wordt hun hele leven niet beïnvloed door verborgen krachten die bezworen dienen te worden of te nutte gemaakt! Hoe staat heel hun leven met al zijn uitingen in de ban van dit geloof! En hoe is het gemeenschapsleven, te eng gebonden weliswaar, normgevend voor hun gedragingen binnen clan of stamverband (primitieven) of volk (hogere culturen).

Het ware te wensen, — katechetisch en ritueel is het trouwens van het hoogste belang — dat het katechumenaat weer zijn plaats krijge in de Liturgie[1]. Hierdoor immers vindt de graduele geestelijke toenadering tot „de Berg, die de Kerk is" [2] tot het Volk Gods, haar rituele, dit is connaturele uitdrukking[3]. In de huidige Dooppraxis zijn de gebeden der Kerk, vroeger geladen met een actuele zin voor de katechumeen, die zich op het Doopsel voorbereidde, verbloed tot een formalisme, waarvan de symboliek weinig actueel effect meer heeft.

In de baptismale katechese behoort zeer zeker een helder onderricht over het Offer en de eucharistische viering van het Offer, zowel over de deelname, die de christen in dit Offer heeft, sacramenteel en ritueel. Hiertoe immers geeft het Doopsel hem het recht en de plicht. Hoe door het Doopsel het Offer van Christus het offer van de christen wordt. Hoe door, met en in Christus ook de christen, die bij de viering tegenwoordig is, zich weer aan de Vader aanbiedt. Hoe elke Offerviering voor hem dan ook is en moet zijn een hernieuwing van zijn overgave in het Doopsel. Elke Consecratie een hernieuwing van zijn Doopsel, elke Communio een sacramentele bezegeling ervan. Hoe in

[1] Deze wens werd uitdrukkelijk geformuleerd te Lugano voor Duitsland en Nederland, hoewel niet opgenomen in de besluiten welke aan de H. Vader zijn voorgelegd. De paus wijst in „Mediator Dei" het katechumenaat uitdrukkelijk aan als een voorbeeld van in onbruik geraakte riten. Maar tevens leert de paus ook, dat de Liturgie op weg is naar een herstel, waar de zielzorg dit vergt (52; 48; — cfr. decret. S.R.C. in instauratione Vig. Pasch. anno 1951).

[2] Hebr. 12, 22.

[3] Het liturgisch ritueel is in de praktijk toch vervangen door een ander teken, medaille of iets dergelijks.

elke Offerviering de christen zijn verbintenis met zijn broeders en zusters in Christus bekrachtigt en in de Communio versterkt. — Dat hierop berust de verplichting tot de wekelijkse Offerviering in gemeenschap en dat juist op de dag des Heren. Hoe wij in die wekelijkse viering de Verrijzenis van Christus herdenken en ons geloof belijden in onze toekomstige verrijzenis met Hem. — Zo wordt in de Missie van meet af die geest aangekweekt, welke de ware parochiegeest moet zijn en welke ook in de Missie bevruchtend is voor de persoonlijke volmaaktheid.

Wordt het H. Vormsel toegediend in aansluiting op het Doopsel, dan vormt de leer over dit Sacrament ook een deel van de baptismale katechese[1]. Hij worde voorbereid op het ontvangen van de kracht van Gods Geest. De mens ontleent zijn kracht aan zijn levensgeest; zo ook ontleent de herboren mens de kracht voor het nieuwe leven aan de nieuwe Geest. ‚Menselijke kracht van menselijke geest, goddelijke kracht van goddelijke Geest', De betekenis en waarde van dit Sacrament wordt heel duidelijk geïllustreerd met het gedrag van de Apostelen vóór de nederdaling van de H. Geest en daarna.

NA HET DOOPSEL [2]

Na het Doopsel worde de rituele katechese verder voltooid met betrekking tot de te ontvangen Sacramenten en kerkelijke gebruiken.

Met betrekking tot het sacrament der *Biecht* zij opgemerkt, dat deze inleiding zich niet mag beperken tot een praktische biechtoefening.

Men grijpe altijd weer terug op de grote waarheid, hoe de neophyten zijn toegetreden tot het Verbond met God, hoe ze verbonden zijn met het Hoofd van het Godsvolk Jesus Christus, en daarom een hemels

[1] Het ware te wensen, dat bij de toediening van het doopsel in de liturgische Paasviering, ook de priester, die celebreert, het H. Vormsel mocht toedienen. Zulks op de overweging, dat de volwassenen dit Vormsel nodig hebben en dit geldt des te meer voor de heidense omgeving waarin de neophyt aanstonds weerkeert; tweedens op de overweging, dat dit Sacrament meer bedoeld is pro vita dan pro morte en de faculteit aan pastoors (in de Missie aan alle missionarissen) gegeven om het sacrament in stervensgevaar toe te dienen, moge dan ook in dit licht worden uitgebreid; derdens, dat in de viering van de Paasnacht aan de vereiste luister wordt voldaan, welke de Latijnse Kerk de toediening van dit sacrament aan Hogepriesters en andere ministri ordinarii doet voorbehouden, vierdens de toediening van dit sacrament door priesters in de Oosterse kerken, zelfs aan kinderen, onmiddellijk na het Doopsel.

[2] Over noodzakelijkheid van onderricht na het Doopsel: A. COOLEN W.P., „The body of doctrine and of practices to be taught", Training .... 67-76.

leven moeten leiden. Dat deze verbintenis voortdurend aan het gevaar blootstaat gehavend te worden door de val in de bekoringen, die hen omringen of hen bedreigen van binnenuit. Hoe Christus de val van zijn ledematen voorzien heeft en daarom een middel heeft nagelaten om het Verbond met God te hernieuwen, zo de levensgemeenschap met Christus is verbroken, of de beschadiging van de gemeenschap in Christus te herstellen.

In de Kerk heeft Christus dit middel nagelaten, om het kwaad, dat we die Levensgemeenschap hebben aangedaan door de zonde, goed te maken in een berouwvolle belijdenis aan de priester, die ons in de naam van God de vergiffenis schenkt, die Christus aan zijn Kruis voor de mensen heeft verkregen [1].

Het Sacrament des Huwelijks zij in de katechese vooral benadrukt volgens de leer van St.-Paulus in Ef. en 1. Kor. — Hoe de christelijke echtgenoten in hun onderlinge liefde, gedragen door zorg van de zijde van de man en door onderdanigheid van de kant der vrouw, het beeld, type zijn van de verbintenis van Christus met zijn Kerk. Hoe daarom de huwelijksverbintenis van de christenen onverbreekbaar en heilig is. Hoe daarop de ring duidt, die de Kerk zegent. Hoe hun verbintenis tot stand komt in nauwe verbinding met het Offer van Christus dat in de Eucharistie gevierd wordt. Hoe het geheiligd wordt in de Consecratie en bezegeld in de Communio.

In het probleem der liturgische aanpassing in de Missielanden geeft de katechese dus een onmisbaar antwoord. — Het zeer summier behandelde plan, hierboven gegeven, geef echter reeds meer dan voldoende aan, welke een terrein er open is gelegd voor de missionaire onderrichting aan de katechumenen.

Beschikt de Missie over goed gevormde katechisten, die centraal gevormd dienen te worden, hetzij gesalarieerd hetzij, door Pius XII aanbevolen [2], in de vorm van K.A. niet-gesalarieerd, dan kan de missionering zich organisch ontwikkelen en betekent de onderrichting van de katechumenen ook werkelijk een inleiding tot het kerkelijk leven. Het spreekt echter vanzelf, dat het voor de taak van de Kerk een levensnoodzakelijkheid is, te beschikken over goed gevormde en apostolische katechisten, die de twee eerste perioden van het katechumenaat onder supervisie van de priester kunnen leiden.

[1] P. Charles S.J. „Doctrine et Pastorale de Pénitence", N.R.Th. 85 (1953) 449-470.
[2] „Evangelii Praecones" p. 17.

De derde periode, — de baptismale katechese — worde door de priester zelf gegeven en omvatte, zoals reeds gezegd, de H. Vastentijd. Behalve de ontmoeting tussen priester en competentes heeft deze voorbereiding op de Missiestatie nog dit voordeel, dat de katechumenen met katechumenen van andere stammen in contact komen, zich kunnen oefenen in de naastenliefde ten opzichte van die onbekenden, met wie ze straks verenigd worden in de Kerk. Ze ondergaan de rechtstreekse invloed van de Kerk, die op die statie toch altijd beschikt over culturele en charitatieve instellingen: worden vertrouwd en gewend met christelijke gebruiken.

In een dergelijke opzet van katechese, waarvan de twee eerste perioden zeker twee jaar moeten omvatten, vormt het Doopsel de plechtige verwerkelijking van hetgeen de neophyt heeft leren verlangen: de *Christelijke Cultusviering.*

Bika (Borneo)

P. DR. GREGORIUS O.F.M.CAP.

DE 26e MISSIOLOGISCHE WEEK VAN LEUVEN

Van 22 tot 25 augustus j.l. is traditiegetrouw in de gebouwen van de katholieke universiteit van Leuven de Missiologische Week gehouden. Er waren naar schatting cà. 200 deelnemers, uiteraard meestal kloosterlingen, waarvan tweederde mannelijke en eenderde vrouwelijke kloosterlingen. Dom Th. Nève O.S.B., abt van Saint-André, opende op woensdagmorgen, 22 augustus, de eerste zitting met een korte inleiding op het hoofdthema: de Missie en de grote steden. P. Gabriel Boutsen O.F.M., de nieuwe secretaris voor de Vlaamse sectie, wees op het kenmerk van dit gekozen onderwerp: het draagt een typisch mondiaal karakter en het vraagt voor de behandeling enige specialisten in de godsdienst-sociografie. Inderdaad, deze waren er en hun wetenschappelijke uiteenzetting van het urbanisatie-vraagstuk heeft aanmerkelijk bijdragen tot de standing van de Leuvense Missiologische Week 1956. Aan de organisatoren komt dan ook een woord van oprechte lofprijzing toe!

P. Masson S.J., de algemene secretaris, gaf een historisch overzicht van de missionering in de centra. Christus zelf trad veelvuldig op in Capharnaum en Jerusalem. De Apostelen wendden zich allereerst tot de joodse nederzettingen in de steden rond de Middellandse Zee. De uitbreiding van het Christendom in de eerste eeuwen droeg een opvallend stedelijk karakter; van de steden drong het Christendom door naar de dorpen. Vooral in de 19e eeuw beperkte zich het missiewerk veelal tot de agrarische bevolking in de buiten-Europese gebieden. De stadsbevolking, die vooral in Azië een sterke aanwas vertoonde, werd jammer genoeg te veel verwaarloosd; het missiewerk zou hier minder romantisch zijn geweest en het bood geringere directe resultaten. Toch komen alle revolutionaire ideeën en stromingen niet van de dorpen, maar van de stedelijke centra.

De specialist in de kwestie van de urbanisatie, Abbé Houtart, secretaris van het aartsbisdom Mechelen, belichtte met een grote eruditie het apostolaat van de grote steden. De dorpsgemeenschap is nog sterk homogeen; dit is de grootstad niet. Deze is niet enkel een geografische concentratie van een massa uiteenlopende individuen, maar vormt ook een radicale omvorming van de gemeenschapsmentaliteit; dit openbaart zich o.a. op religieus gebied. Over het algemeen treft men in de steden te grote parochies en te weinig priesters, vooral voor de arbeidersmilieus. Bij raciale verschillen kan de oplossing in aparte kerken voor de diverse bevolkingsgroeperingen worden gezocht. Maar de centra, de haarden, van waaruit de stadsmentaliteit wordt bepaald, dienen nauwkeurig te worden ontdekt en met christelijke gedachten te worden geïnfiltreerd. Aan de leken komt in dit opzicht een belangrijke taak toe, omdat ook vanuit dit brandpunt de gemeenschap van de stad wordt gesocialiseerd en geseculariseerd. Alleen op deze wijze komt men tot een planning van de grootstad-zielzorg.

Op de middag bezochten we de lezing van P. de Schaetzen C.I.C.M., vicaris delegatus van Leopoldstad, over de hoofdstad van Belgisch Kongo. In 1942 telde ze nog maar 60.000 inw. en nu 360.000 inw.; voor een groot gedeelte is

dit een natuurlijke bevolkingsaanwas geweest. De woningnood is er zeer groot; er zijn ca. 30.000 woongelegenheden, waarvan er 13.000 zijn gebouwd door het bureau voor Afrikaanse woningbouw. Er bestaan 19 parochies. Door charitatieve- en vakverenigingen tracht men de maatschappelijke problemen zo goed mogelijk tot een oplossing te brengen. Het stadsleven brengt natuurlijk morele gevaren mede vooral door het amusement, maar kweekt ook een meer persoonlijke godsdienstige beleving, die b.v. gunstig heeft ingewerkt op het rijpen van kloosterroepingen.

Daarop splitste zich het congres in een Franse en een Vlaamse sectie. In deze laatste sprak de maatschappelijke werkster mej. L. Danneels over het vrouwelijk jeugdwerk in de steden van Belgisch Kongo. In Leopoldstad gaat ca. 20% van de vrouwelijke jeugd naar school, maar weinigen voltooien hun schooltijd; de rest zwerft rond op straat en verblijft in krotten. Deze krijgen praktisch geen opvoeding en zijn door elk milieu, zoals film, geïllustreerde bladen, cabaret enz., te beïnvloeden. De Kerk tracht de meisjes boven de 12 jaar in kernen op te vangen, haar een herscholing te geven voor het huishouden en er militante christenen van te maken. Het gebeurt vooral door middel van de „foyers sociaux". In de Franse sectie refereerde mej. M. Fievez, algem. secretaresse van de J.O.C. Intern., over het arbeidsmilieu van Rio de Janeiro. Deze grootstad telt met de voorsteden 5-6 miljoen inw. De religieuze situatie is het droevigst in de wijken van het proletariaat. Terwijl het gemiddelde van de praktiserende katholieken in het land nog 10-15% bedraagt, treft men onder de jonge arbeiders nog slechts 2-5% praktiserende gelovigen aan.

De verdeling in een Franse en een Vlaamse sectie (onder de bekwame leiding van P. Gabriel Boutsen O.F.M.) is m.i. de Missiologische Week ten goede gekomen; de gedachtewisseling werd erdoor gestimuleerd. Donderdag 23 augustus werd ingezet met een wetenschappelijk referaat van prof. P. Mols S.J., professor aan het Theologicum van Egenhoven, over het probleem van de urbanisatie. Een of andere centrale functie in het maatschappelijk leven, een knooppunt van verkeer, industrialisatie, een natuurlijke havenaanleg enz. brengt de urbanisatie teweeg; de bevolkingstoename is slechts een begeleidingsverschijnsel, waardoor het demografisch evenwicht van platteland en grootstad wordt verstoord.

P. Nève O.S.B., pastoor in Elisabethstad (Katanga) had een lezing opgezonden. Elisabethstad heeft 142.000 inw. waarvan 130.000 negers en 12.000 blanken; het is een stad van immigranten, die zich echter door het Swahili aan elkaar verstaanbaar kunnen maken. Het clanwezen is er nog vitaal. Voor de 130.000 zwarten, waarvan 40% katholiek is, zijn 6 parochies. Voor de neger betekent de stad psychologisch een grote overgang; aanvankelijk praktiseren velen niet meer, als ze in de stad gaan wonen, maar op de duur komt menigeen uit persoonlijke overtuiging toch wederom tot de Kerk terug. P. Rummelhardt W.P. sprak over de stadsbevolking van Frans West-Afrika, waar op 9 miljoen inw. ca. 650.000 katholieken worden aangetroffen. In de voornaamste steden tezamen wonen 500.000 mohammedanen, 175.000 heidenen en 100.000 katholieken. De verhouding is niet in alle steden dezelfde; b.v. in Dakar zijn van de 300.000 inw. slechts 11.000 inw. katholiek. Aan de Ivoorkust rekent men voor het geheel met 11% katholieken. De Kerk

gebruikt als bekeringsmiddel vooral de school. Op de 2 miljoen schoolplichtige kinderen gaan er nauwelijks 240.000 naar school en hiervan gaat $^1/_3$ naar kath. scholen. Het verenigingsleven biedt goede hoop; de katholieke pers is nog weinig ontwikkeld; wel vindt men reeds een kath. meerderheid in de nationale en internationale organisaties.

Door de lezing van prof. Roggendorf S.J. werden we ingelicht aangaande Tokio, de stad met 15 miljoen inw. Nadat de stad voor eenderde gedeelte was verwoest, werd ze in zeer zakelijke stijl wederom opgebouwd. Overal in het openbare leven ziet men verwestelijking: brood in plaats van rijst, moderne meubels, televisie, een enorm perswezen (o.a. een krant met een dagelijkse oplage van 4 miljoen !). Ongeveer 30% van het volksinkomen wordt evenwel besteed aan amusement: bioscoop, café, geluksspel enz. De geboortecontrole, die vanuit het Westen hier bekendheid heeft gekregen, heeft het geboortecijfer in de jaren 1948 tot 1954 doen dalen van 35 op 19 per duizend. In deze menselijke mierenhoop leeft een minderheid van 26.000 katholieken; toch is hun invloed betrekkelijk groot. De publieke opinie houdt rekening met het christendom, omdat een groot gedeelte van de élite uit het politieke en maatschappelijke leven minstens ermede sympathiseert.

Mère Francois, prov. overste van de Ursulinen, besprak hoofdzakelijk de schoolproblemen van Djakarta, de twee-miljoenen-stad van Indonesië. Mgr. Mathias, aartsbisschop van Madras, had zijn rapport opgezonden. Op het ogenblik telt Madras anderhalf miljoen inw., waarvan 70.000 katholieken; een vijfde gedeelte ervan behoort tot de arbeidersmassa. De Salesianen, aan wie dit aartsbisdom is toevertrouwd, trachten met Amerikaanse hulp zoveel mogelijk de stoffelijke nood te lenigen. Er zijn minstens 25.000 families, die de nacht doorbrengen op de trottoirs en 75.000 personen, die in ellendige hutten wonen. Voor de daklozen zijn er al 150 logementen gebouwd. Veel zorg wordt aan het ambachtsonderwijs besteed. Madras heeft een ,,Katholiek Centrum'', waar vergaderzalen, inlichtingsbureaus en 110 kamers voor studenten aanwezig zijn.

P. Claerhout O.M.I. behandelde het stadsprobleem van Johannesburg. Het is een mijnstad van 1.800.000 inw. (met de voorsteden); dit is ca. het vierde gedeelte van heel de bevolking. Het merendeel is protestant en slechts 5% katholiek. Vele missionarissen kenden vroeger de taal niet van de vele afzonderlijke stammen, waarvan de leden naar de stad zijn getrokken. In dit verband besprak hij nog het vraagstuk van de ,,Colour Bar'' en de ,,apartheid''; deze is praktisch niet te vermijden, maar grote soepelheid dient in acht te worden genomen. Ernstige gevaren bedreigen het kath. onderwijs.

Vrijdag 24 augustus: prof. Nabor de Volder O.F.M., sociograaf aan de universiteit van Leuven, hield een helder referaat over stadsstromingen en apostolaat. De oude steden vormden zich rond een religieus centrum, een abdij, een bedevaartsplaats enz. De nieuwe stedebouw heeft een industriële, commerciële of(en) een administratieve functie. Ze berust op een neutraal beginsel en verwijdert als gemeenschapsfactor de mens van het godsdienstig leven. Daarbij komt als een nieuw element: het individualisme, dat de stadsmens kenmerkt. Men gaat zijn eigen gang en wenst ook niet, dat men zich in zijn persoonlijke aangelegenheden mengt;

men voedt zijn kinderen op naar eigen inzicht om hen zelfstandig te maken (niet zoals vroeger als nuttige leden van de groep) en ze maatschappelijk vooruit te brengen. De vrijheid is een typisch kenmerk van de grootstad. Vroeger waarschuwde men voor de stad; dit was een zuiver negatieve houding. Positieve groeperingen zijn nodig rond de nieuwe levensbehoeften zoals amusement, bedrijf, sport enz. De parochie is geen bindend middel meer noch de patriarchaal gerichte familieband.

P. Viennot C.S.Sp. gaf een uiteenzetting over het stadsprobleem van Douala, het economisch centrum van Cameroun. De bevolking heeft zich in tien jaren verdrievoudigd: 125.000 inw. De stadswijken zijn ingedeeld naar rassen en talen. De Kerk moet zich afzonderlijk tot elke groep wenden; in de kathedraal preekt men zondags in vijf talen! Vooral de jeugd voelt zich sterk tot de stad aangetrokken, maar slecht 1 op de 7 vindt er vast werk. De missie heeft behalve de twee stadsparochies nog 36 kapellen om zo haar actie te decentraliseren. Desondanks geven velen na schoolbezoek hun godsdienstige praktijk op. Katholieke Actie is noodzakelijk, waardoor het christendom in het werkelijk leven wordt geplaatst.

Verder werden nog referaten gehouden over Manilla (P. Merschart C.I.C.M.), over het sociale werk onder de mannelijke jeugd in Belgisch Kongo (br. Veron C.F.X.) en onder de vrouwen te Bukavu (mej. Coppens A.F.I.) en over Sjanghai (Abbé Renirkens S.A.M.). Van belang was de zeer objectieve behandeling van de hr. M. Theunissen van Radio Leo en Radio Limburg, van de betrekkingen tussen blanken en Afrikaanse geëvolueerden in de Kongolese steden. De Kongolees verlangt in elke organisatie als volwaardige binnen te komen en eist daarom een volledige en gelijkwaardige opleiding in middelbaar en hoger onderwijs. Als de negers dan later na voleinding van hun studies soms betere diplomas bezitten als de blanken, dienen ze ook in de kaders te worden opgenomen en naar hun bekwaamheid (niet naar hun huidskleur) te worden gesalarieerd. Ook in het burgerlijk leven bestaat er nog een te grote psychologische barrière tussen zwart en blank, die praktisch neerkomt op een rassendiscriminatie.

Zaterdag 25 augustus besprak allereerst Abbé Amato de demografische en religieuze ontwikkeling van Buenos-Ayres en behandelde P. Dr. G. Mulders S.J. de methode van het bedrijfsapostolaat in Den Haag, Amsterdam en vooral Rotterdam, waar de spreker zelf werkzaam is. Ten slotte hield P. Masson S.J. het slotwoord. Deze Leuvense Missiologische Week mag geslaagd heten: een nauwkeurig omschreven probleem, nl. dat van de zielzorg en de bekering in de grootstad van de buiten-Europese gebieden, werd alzijdig en vakkundig belicht, waarbij theorie en praktijk, wetenschap en ervaring met vruchtbare resultaten elkaar de hand reikten.

Tilburg

LIE KWIE BOUW

DE INDONESISCHE KATHOLIEKE STUDENTEN-GEMEENSCHAP IN EUROPA

Het was vooral in de jaren na de oorlog dat honderden Aziatische studenten de trek naar Europa begonnen op zoek naar kennis en wetenschap.

Voor de Aziatische student betekent dit een nader contact met het andere Europa dan die, met wie hij reeds in Azië kennis heeft gemaakt.

Hij probeert de Europeaan te begrijpen en hem in zijn denken te volgen; van de andere kant vraagt hij ook begrip voor zijn eigen mentaliteit en geestesstructuur. Een vertolker van dit begrip vond hij in de persoon van pater A. Nijman, een Nederlandse wereldgeestelijke van de sociëteit van de S.A.M. (Société Auxiliaire de Mission). Een betrekkelijk jonge sociëteit die zich tot doel stelt om in de missie onder de inheemse geestelijkheid te werken met volledige adaptatie van de inheemse cultuur. Pater Nijman legde zijn contacten en maakte zijn vrienden onder katholieken als niet-katholieken. Zijn adaptatie-gedachte was zijn grootste kracht.

Met het groeien van de banden onderling, groeide ook de behoefte een hechtere gemeenschap te vormen, die in de gegeven omstandigheid als de beste voedingsbodem moet gelden voor ontwikkeling en vorming van de individu.

Op 27 oktober 1951 werd dan ook de I.M.K.I. (Ikatan Mahasiswa Katolik Indonesia = de vereniging van Indonesische katholieke studenten in Europa) opgericht met in het begin als mentor pater A. Nijman, die echter kort daarop werd opgevolgd door pater H. H. Haas als moderator, ook een Nederlander van de sociëteit van de S.A.M., die zijn vooropleiding had genoten aan het groot-seminarie van het bisdom Roermond.

Gebaseerd op de bovennatuur-noodzakelijke gemeenschap: de Katholieke Kerk en de natuur-noodzakelijke gemeenschap: de staat, de jonge Republiek Indonesia, werden de beginselen en streven van de vereniging vastgelegd. Dìt is het bestaansrecht van de I.M.K.I. Deze vereist een ingroei in de ruimste zin van het woord, zowel in de Kerk als in de Staat. Onafscheidelijk van elkaar.
De ingroei in de Kerk: Het wil de essentie, het zaad, van het christendom zoeken en het gevondene in zich planten, opdat het kan leven en daardoor groeien. Het zal altijd trachten, met alle macht, het voor essentieel voorgehoudene te analyseren, en het waarlijk essentiële uit te halen. Het zal ons niet licht vallen. Hierbij hebben wij de steun en vooral begrip nodig van alle christenen.

De ingroei in de Staat: Deze dient te geschieden met volle mededinging en openstaan voor alle gebeuren in de nationale samenleving. Katholiek-zijn sluit niet uit, integendeel, geeft ons de kracht, brengt ons nader bij de mensheid. T.a.v. dit punt kunnen wij ons niet aan de gedachte onttrekken, dat onze Nederlandse collega's deze mening niet delen, waardoor nauwere samenwerking wordt bemoeilijkt.

Doch bovenal stelt de I.M.K.I. zich tot doel, het vormen van innerlijk vrije mensen, vrij van vooroordeel en sentiment, in staat tot schepping. Mensen, die hun verantwoordelijkheid voor hun taak beseffen. Eerst dan is een harmonische

ingroei en opbouw mogelijk. Vooral nù, nu alles bijna letterlijk van de grond af moet worden opgebouwd.

Een aanmoediging hiertoe vinden wij in de persoon van pater Haas, die ons steeds de vrijheid laat onze eigen weg en vorm te zoeken, maar ons steeds wijst op de essentie der dingen, op het verhevene. Dìt is onze grote steun en stuwende kracht!

Een terugblik werpend op de vijf jaren, die de I.M.K.I. achter zich heeft, kunnen wij zeggen dat wij tijden hebben gekend van interne en externe consolidatie. En dat wij ons nu in de fase van ontplooiing bevinden.

In de betrekkelijk kleine Indonesische samenleving in Europa is de I.M.K.I. niet alleen aanvaard, doch zij vormt daarin een actief element. Zij is hier „in het volle leven". Voor de toekomst een goede voorbereiding tot beleving van de grotere gemeenschap: Indonesia.

De internationale contacten groeien. Contacten werden gelegd met katholieke organisaties. De Pax Romana, in den beginne tègen het vormen van nationale groeperingen in het buitenland, begint langzaam de noodzaak en belang ervan in te zien. Het ontbreken van contacten tussen de katholieken in Azië onderling en hun Europa-gerichtheid werd als feit erkend, hoewel ze alle nagenoeg dezelfde problemen hebben. In de I.M.K.I. rijpt het idee van de aanwezigheid van Aziaten in Europa gebruik te maken om de verstandhouding en begrip onderling te bevorderen. Zo is het idee van de S.A.M.A. (Students of Asia Meet Abroad) ontstaan, die op initiatief van de I.M.K.I. in de zomer van het vorig jaar in Nederland werd georganiseerd. Hieruit is de O.S.CO. (Oversea Students Coordination) gegroeid, die van 25 augustus tot 5 september j.l. haar bijeenkomsten in Duitsland heeft gehouden.

Tot slot, ons einder is nog niet in zicht.

Wij zien onze toekomst met vele perspectieven. Onze taak is echter reusachtig. Van het Westen verwacht het ook de steun, de waarlijk broederlijke steun en het begrip voor wat in ons leeft.

Moge ons steeds de kracht gegeven worden dit alles te volbrengen.

Delft

Miscellanea

Nederlandse Missiologische Week — Van 1-3 mei 1957 zal te Nijmegen voor de zevende maal een Nederlandse Missiologische Week worden gehouden. Het algemeen onderwerp luidt: *De Heilsverkondiging in de Missie.*

Op de eerste dag worden algemene beschouwingen gehouden en wel vooreerst over de verkondiging van het heilsgeheim, vervolgens over de sacramentele heilseconomie.

De tweede dag zal gewijd worden aan „de dienst van het Woord". Er zullen referaten worden gehouden over de moderne catechese in dienst van de missie en de inhoud van de christelijke prediking. Ter illustratie van het in de voormiddag besprokene zullen in de namiddag een leerstellig en een zedekundig onderwerp

worden behandeld, nl. de Godsgedachte in Islamitische landen en de christelijke zedenleer onder primitieve volken.

Op de derde dag komt de bediening van de Sacramenten ter sprake. Achtereenvolgens zal gesproken worden over de toediening van Doopsel en Vormsel, het Sacrament van boetvaardigheid, de Eucharistie en de viering van zon- en feestdagen in de missie.

Nadere bijzonderheden zullen later worden bekend gemaakt.

Inaugurele oratie prof. Mohr. — Prof. dr. R. J. Mohr, die onlangs werd bevorderd tot gewoon hoogleraar in de culturele antropologie in de Verenigde Faculteiten van Letteren en Wijsbegeerte en aan het Missiologisch Instituut der R.-K. Universiteit te Nijmegen, heeft als zodanig op 5 oktober 1956 zijn inaugurele oratie gehouden, getiteld: *Missionsethnologie*. De bedoeling van deze in het Duits gestelde, doch in het Nederlands uitgesproken rede was, zoals trouwens de ondertitel uitdrukkelijk aangeeft, een wetenschappelijk program te ontwikkelen.

Prof. Mohr zei o.a.: „Darum ist wohl angebracht, die Forderung nach einer eigenen Missionsethnologie im Rahmen der kulturellen Anthropologie zu erheben. Diese hätte die Aufgabe, gerade die für die Mission wichtigen Fragen der kulturellen Anthropologie zu ihrem besonderen Forschungsobjekte zu machen, die für die richtige Missionierung wichtigen Gesichtspunkte derselben herauszustellen und praktische Anweisungen zu geben für die Stellungnahme der Mission gegenüber den einheimischen Kulturen. Aus den Kreisen der Missionare wird man wohl den Einwand zu hören bekommen, dass in einer so eminent praktischen Frage wie der Mission der Mann der Praxis Wertvolleres zu sagen habe als der Mann der Theorie auf dem Katheder. Diese Auffassung kann nicht zu Recht bestehen. Der Missionar, vielfach in einem von der Welt abgeschlossenen Buschbezirk, hat naturgemäss an sich einen mehr oder weniger engen Horizont, er kann nur die Verhältnisse in dem kleinen Kreise kennen, in dem er lebt, und wenn er, wie das fast immer der Fall ist, ethnologisch nicht geschult ist, übersieht er auch hier nur zu leicht wesentliche Dinge, die nicht direkt an der Oberfläche liegen. Ferner ist er nicht imstande, das, was er sieht, von einem breiteren ethnologischen Standpunkte aus richtig zu beurteilen und an seinem Platze einzuordnen".

Inderdaad komt binnen het kader van een alzijdig-georiënteerde missiologische opleiding naast de eigenlijke missiologie (missietheologie, missierecht, missiegeschiedenis, missiografie enz.) ook aan de missie-etnologie een plaats toe. Deze opvatting heeft ertoe geleid om bij de oprichting van het Missiologisch Instituut aan de R.-K. Universiteit ook de benoeming van een titularis voor genoemd vak voor te stellen, hetgeen dan ook toen is geschied. Door de keuze van het onderwerp voor zijn inaugurele oratie heeft prof. Mohr wel op markante wijze het verband gehonoreerd tussen de thans door hem bezette leerstoel en het Missiologisch Instituut, waaraan de leerstoel in de culturele antropologie aan de R.-K. Universiteit zijn ontstaan dankt. En zich aan het einde van zijn oratie tot de directeur van het Missiologisch Instituut richtend, zei prof. Mohr o.a.: „Ik behoef U wel niet meer te verzekeren, dat ik ook in de toekomst mijn wetenschappelijke werkzaamheden in dienst van de missie en van het door U geleide Instituut zal blijven stellen".

Liturgie en missie — Op het liturgisch congres, dat 18-22 september 1956 te Assisië werd gehouden, heeft mgr. W. van Bekkum s.v.d., apostolisch vicaris van Ruteng op Flores, een voordracht gehouden, getiteld: Die liturgische Erneuerung im Dienste der Mission, welke om haar grote openhartigheid met buitengewone waardering werd begroet door al degenen, die de behoeften van de Oosterse volkeren kennen. Tevens werden door de Sectio ad res liturgicas spectans van het Consilium Moderatorum permanens Praesulum (Vicariorium Apostolicorum) Ecclesiae in Indonesia enkele *Vota* ingediend voor de hernieuwing van de liturgie in de missiegebieden.

Cahiers Missionnaires — De „Cahiers Missionnaires" vormen een nieuwe driemaandelijkse uitgave van Ecclesia, 18, rue du Saint-Gothard, Paris (XIVe). Elk „cahier" verschijnt in een omvang van ongeveer 200 bladzijden en omvat twee gedeelten, waarvan het eerste het voornaamste is en een bepaald onderwerp behandelt: het andere gedeelte commentarieert gebeurtenissen en publikaties op missionair gebied. In het eerste gedeelte van het eerste nummer behandelt Jean Descola onder de titel: „Quand les Jésuites sont au pouvoir" de geschiedenis der reducties van Paraguay; voor de volgende cahiers worden aangekondigd: Les héritiers de Saint François-Xavier; Les Eglises de couleur; Le mandarin du Christ.

Apostolic Approach — Onder deze titel werd het verslag gepubliceerd van „the first inter-diocesan Conference of Priests", van 12-17 juni 1956 te Pachmarhi (India) gehouden. De voornaamste inleiders waren: mgr. Oscar Sevrin s.j., bisschop van Raigarh-Ambikapur; mgr. Jerome Malenfant o.f.m.cap., apost. prefect van Gorakhpur; P. Pierre Fallon s.j. en rev. dom. J. Weesie o. praem.

Tentoonstelling Negerkunst en Christendom — In de afgelopen zomer en herfst werd te Utrecht en te 's-Hertogenbosch een *tentoonstelling over Negerkunst en Christendom* gehouden, waaraan o.a. het Nederlands Volkenkundig Missiemuseum te Tilburg zijn medewerking verleende. Het ligt in de bedoeling deze tentoonstelling nog op andere plaatsen, o.a. Nijmegen, te organiseren.

In dit verband vermelden we, dat de Editions Grands Lacs, 14 Ch. de Charleroi, Namur, onlangs een voortreffelijk geïllustreerde aflevering hebben uitgegeven, getiteld: *Dans la boucle du Congo. La sculpture africaine et son destin.* Hierin schreven o.a. J. M. Jadot, L'art nigre au Congo belge; L. van den Bossche, Promesses de renaissance; G. D. Perrier, François Goddard, sculpteur d'Afrique; A. Storms, Aux sources de l'art congolais.

O.S.C.O. — De *Overseas Students Coordination* heeft van 25 augustus tot 6 september 1956 in Duitsland een meeting georganiseerd. Vijftig studenten uit Engeland, Frankrijk, België, Nederland, Duitsland en Italië vertegenwoordigden 18 landen van Azië en Afrika: Korea, Japan, China, Goudkust, Liberia, Curaçao, Turkije, Ceylon, Birma, Indonesië, Philippijnen, Goa, Vietnam, India, Madagascar, Kameroen, Kongo en Egypte. Ook waren er enkele Europese vertegenwoordigers uit Nederland, België, Oostenrijk en Frankrijk. Er heerste een zeer vriendschappelijke sfeer.

DR. ALPH. MULDERS

BIBLIOGRAFISCH OVERZICHT VAN DE MISSIEWETENSCHAPPELIJKE LITERATUUR 1956

In deze missiewetenschappelijke bibliografie vermelden we de in het jaar 1956 verschenen boeken, artikelen enz., alsmede enkele reeds vroeger verschenen geschriften, die in het vorig bibliografisch overzicht (H.M. 34, blz. 243-262) nog niet werden vermeld.

We gebruiken de volgende afkortingen: Anthr. = Anthropos; B.U.M.C. = Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé (Bruxelles); D.K.M. = Die Kath. Missionen; E.D. = Euntes docete; E.M.M. = Evangelisch Missions-Magazin; E.M.Z. = Evangelische Missions-Zeitschrift; E.V. = Eglise Vivante; G.L. = Grands Lacs; H.M. = Het Missiewerk; I.M. = Indisch Missietijdschrift; I.R.M. = International Review of Missions; K.M. = De Kath. Missiën; K. en M. = Kerk en Missie; K.M.J. = Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz; L.M.C. = Les Missions Catholiques; M.B. = Mission Bulletin; M. E. = Misiones Extranjeras; M.N. = Monumenta Nipponica; M.N.S.J. = Missienieuws der Nederl. Jezuïeten; N.Z.M. = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft; R.M. = Rythmes du Monde; T.v.L. = Tijdschrift voor Liturgie; U.M.C.F. = Union Missionnaire du Clergé de France; W.M. = Worldmission; Z.M.R. = Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. De overige afkortingen zijn zonder meer duidelijk.

De namen der schrijvers van boeken en brochures zijn klein kapitaal, die van artikelen en kleinere bijdragen cursief gedrukt.

I. MISSIEWETENSCHAP IN HET ALGEMEEN

A. Nieuwe Tijdschriften

LES CAHIERS MISSIONNAIRES D'ECCLESIA. Cahiers trimestriels consacrés à l'histoire des missions catholiques et à l'étude des problèmes missionnaires. Chaque cahier se présente sous la forme d'un volume d'environ 200 pages. Chacun d'eux comprend deux parties: l'une, la plus considérable, traite d'un sujet en détail, l'autre suit l'actualité missionnaire à travers les événements et les publications. Adresse: Ecclesia, 18 rue du Saint-Gothard, Paris (XIVe).

B. Bibliografische en Algemene Geschriften

ANNUAIRE DES MISSIONS CATHOLIQUES EN AFRIQUE FRANÇAISE. 494 pp. Paris, 1955.

BIBLIOTHECA MISSIONUM begonnen von P. Robert Streit O.M.I., fortgeführt von P. Joannes Dindinger O.M.I. Bd. XXI. *Missionsliteratur von Australien und Ozeanien* 1525-1950. No. 1-1410. XVI + 796 S. Freiburg 1955.

Bonnichon S.J., A.: Un homme décrié: le missionnaire. Etudes 287 (1955) 330-343.

CHARLES S.J., PIERRE: Etudes Missiologiques. 434 pag. Museum Lessianum. Section Missiologique no. 33. Bruges 1956.

Daniélou S.J., J.: Y a-t-il une crise des missions étrangères? U.M.C.F. 31 (1956) 226-235.

Dellepoort, J.: De Roepingen voor de Missie in Nederland. H.M. 35 (1956) 46-48.

Kleinlercher, J.: Das grosze Missionsanliegen der Kirche. Theol.-prakt. Q. 104 (1956) 324-328.

LE SIÈGE APOSTOLIQUE ET LES MISSIONS. Textes et documents pontificaux. 2 fasc. de 144 pages chacun. Paris, 1956.

Mulders, Alph.: Romeinse Documenten en Bestuursmaatregelen betreffende de missie uit het jaar 1955. H.M. 35 (1956) 2-15.

—*:* Bibliografisch Overzicht van de missiewetenschappelijke literatuur 1956. H.M. 35 (1956) 251-272

Ohm O.S.B., Th.: Von der Umkehr, der Mission und der Missionswissenschaft. Z.M.R. 40 (1956) 257-265.

Raguin S.J., Y.: Le Missionnaire. Christus. 1955 pp. 435-450.

RESPONSABILITÉS INTERNATIONALES DES CHRÉTIENS en collaboration par F. Van Steenberghen, R. Kothen, F. Houtart, J. Gérard-Libois, O. De Raeymaker, E. Arnould, A. Descamps, J. Frisque, J. Bruls, A. Stévaux, S. Exc. Mgr. L. Suenens (Collection „Eglise Vivante"). 228 pp. Paris-Tournai 1956.

UNION CATHOLIQUE DE COOPÉRATION INTERRACIALE. ANNUAIRE 1955. 190 pag. Milano 1955.

Walsh M.M., J. E.: Description of a Missioner by One. W. M. 6 (1955) 402-416.

II

LEERSTELLIGE EN ZEDEKUNDIGE MISSIETHEOLOGIE

Bruls, J.: Plénitude de la Résurrection. E.V. 8 (1956) 83-89.

—*:* Vers une théologie missionnaire. E.V. 8 (1956) 108-118.

Burch, Thom. K.: Patterns of induced abortion and their socio-moral implications in postwar Japan. Soc. Kompas 3 (1955) 178-188.

Casado O.E.S.A., Fid.: Estudio psicologico de la Vocación Missionera. M.E. 4 no. 16 (1955) 25-35.

DANIÉLOU, J.: Les Saints païens de l'Ancien Testament. La Sainteté des Infidèles. 176 pp. Paris 1956.

Denis, H.: Eucharistie et Apostolat. E.V. 7 (1955) 334-346.

Descamps, A.: La destination universelle de la révélation. E.V. 7 (1955) 416-434.

Destombes, A.: La vocation de missionnaire. Recrut. sacerdotal 1955 p. 212-228.

Dominguez O.M.I., O.: Cultivo espiritual de la Vocación Misionera. Virtudes y Dones. Vida de piedad. M.E. 4 no. 16 (1955) 47-66.

Dumortier, J.: Saint Jean Chrysostome et les Missions. Les Miss. Cath. n. Série V (1955) 358-366.

Ferdinand O.F.M. Cap.: De Universaliteit van de Kerk. H.M. 35 (1956) 140-151.

Florez O.E.S.A., Ram.: Conditions et sens de la théologie missionnaire de Saint Augustin. L.M.C. 6 (1956) 72-86.

François Xavier: La mort quotidienne de l'Apôtre. Christus no. 9 (jan. 1956) 95-105.

Gelin P.S.S., P.: L'Idée missionnaire dans la Bible. 15 pp. Edition documentaire no. 14, 1956 de l'U.M.C.F.

Gewiess, J.: Die Neuheit des Christentums nach dem Zeugnis des Neuen Testaments. Z.M.R. 40 (1956) 81-93.

Hofinger S.J., Joh.: Das Problem des Textbuches in Seminarien der Missionsländer. Zur Neuauflage der ,,Theses dogmaticae" von P. Maurus Heinrichs O.F.M. N.Z.M. 12 (1956) 46-63.

Koendjono S.J., Th.: Inleiding tot de studie van de Javaanse zedenleer in de Javaanse letterkunde. H.M. 35 (1956) 166-174.

Laguardia, M.: La Vocación Misionera a la luz del Nuevo Testamento y de la teología católica. M.E. 4 no. 16 (1955) 36-46.

Lefeuvre S.J., A. — Raguin S.J., Y.E.: They will persecute you 1955. W.M. 7 (1956) 137-149.

Masson S.J., J.: Le Chrétien devant le ,,colour-bar". N.R.Th. 88 (1956) 611-633.

Mondreganes O.F.M.Cap., Pio M. de: Función Misionera del Espiritu Santo. E.D. 8 (1955) 326-344.

Mulders, Alph.: The Mission Thought of St. Thomas Aquinas. W.M. 6 (1955) 437-442.

Müller S.V.D., K.: Das universale Heilsdenken des Völkerapostels nach dem Galater- und Römerbrief. Stud. Miss. 9 (1955-56) 5-34.

Neuhäusler, E.: ,,Das Reich wird einem Volk gegeben, das Frucht bringt" (Mt. 21,43). D.K.M. 75 (1956) 131-135.

Neuner S.J., J.: Indous et Chrétiens en face du détachement. Christus no. 9 (jan. 1956) 61-80.

Paventi, J.: Cómo deben contribuir las Diócesis al fomento y cultivo de las Vocaciones Misioneras. M.E. 4 no. 16 (1955) 67-79.

—*:* Le Vocazioni Missionarie. Clero e Missioni 36 (1955) 343-354.

Ramsauer, M.: L'Eglise présentée dans la perspective du salut. Lumen Vitae 1955 pp. 567-582.

Reeper, J. de: The problem of the salvation of the heathen. W.M. 6 (1955) 355-370.

RÉTIF S.J., A.: Pauvreté spirituelle et Mission, d'après le Père Libermann. 208 pp. Paris, 1956.

Rétif S.J., A.: Mission et Interiorité. L.M.C. 6 (1956) 33-35.

—*:* Mission et amour spirituel de Jésus. l.c. 129-131.

—*:* De ,,l'éternelle consolation" du missionnaire. N.R.Th. 88 (1956) 853-856.

Zalba S.J., M.: La Vocación Misionera bosquejada en la vida y escritos de San Francisco Javiér y deberes que impone. M.E. 4 no. 16 (1955) 5-24.

III

MISSIERECHT EN MISSIEMETHODIEK

Aujoulat, L. P.: La place de l'école chrétienne dans l'évolution de l'Afrique noire. Etud. 291 (1956) 32-46.

Beaudoin S.M.M., L.: La technique de la pénétration communiste. Rev. de l'Univ. d'Ottawa 26 (1956) 149-172.

Beckmann S.M.B., J.: Mission und Akkulturationsprobleme in Westafrika. N.Z.M. 12 (1956) 221-223.

Bettray S.V.D., J.: Der afrikanische Islam als missionarisches Problem. Th.-prakt. Q. 104 (1956) 152-157.

Bühlmann O.F.M. Cap., Walb.: Die Predigtweise in Afrika. Schriftenreihe N.Z.M. XIII 37 S. Beckenried 1956.

Byaruhanca, C.: The incidence and extent of divorce in Uganda and its sociological consequences. Stud. Miss. 9 (1955-56) 35-68.

Cardijn, J.: Le problème missionnaire dans un monde nouveau. Prêtre et Missions 30 (1955) 109-129.

Chenn-Tao Che, Vinc.: De regimine interino in jure missionali disquisitio historico-juridica. Comm. pro relig. et Miss. 37 (1956) 85-93, 191-205.

Couturier S.J., C.: L'Eglise au Cameroun. Problème de formation chrétienne. U.M.C.F. 31 (1956) 244-254.

Daniélou S.J., J. e.a.: Onder-ontwikkelde gebieden. 40 bldz. Utrecht 1956.

DECKER, V. DE: Dans la boucle du Congo. La sculpture africain et son destin. 64 pp. Editions Grands Lacs, Namur, 1956.
Bevat: J. M. Jadot: L'art nègre au Congo Belge p. 5-10.
L. van den Bossche: Promesses de renaissance p. 13-40.
G. D. Perrier: Francois Goddard, sculpteur d'Afrique p. 43-50.
A. Storms: Aux sources de l'Art congolais. p. 51-64.

Dijker S.M.M., R.: Missie en Liturgie. H.M. 35 (1956) 30-37.

—*:* Liturgische aanpassing in de missielanden. H.M. 35 (1956) 105-112.

—*:* Missionaire onderrichting aan de katechumenen. H.M. 35 (1956) 230-242.

Gallen, G. C.: Dissolution of marriage ,,in favorem fidei". The Australasian Catholic Record 1956 p. 48-54.

Garland S.J., J.: On the Fringe of the Chinese Nation. W.M. 7 (1956) 61-70.

GONZALVUS A RAAMSDONK O.F.M. CAP.: De Cessatione impedimenti disparitatis cultus in extraordinariis territorii circumstantiis. 102 p. Romae 1955.

HOFINGER S.J., J.: Notre Message, 184 pp. Bruxelles 1955.

Hofinger S.J., J.: Moderne Katechetik im Dienste der Weltmission. Z.M.R. 40 (1956) 1-16; 137-147.

—*:* Der erste internationale katechetische Kongress der Afrikanischen Neger-Mission, Leopoldville 1955. Z.M.R. 40 (1956) 54-56.

—*:* Internatiomaler katechetischer Kongress für Afrika. N.Z.M. 11 (1955) 301-302.

Hofinger S.J., Joh. und Kellner S.J., Jos.: Der priesterlose Gemeindegottesdienst in den Missionen. Schriftenreihe N.Z.M. XIV. 42 S. Beckenried 1956.

Holstein S.J., H.: Catéchèse et Mission. U.M.C.F. 31 (1956) 307-320.

Huizing S.J., P.: Quaestio Juris Missionum. De validitate matrimoniorum in quibusdam regionibus islamicis. Periodica de re morali etc. 45 (1956) 23-45.

Hürth S.J., F. X.: Notae quaedam ad Privilegium Petrinum. Periodica de re morali etc. 45 (1956) 3-22.

Jans M.S.C., P.: Essai de musique religieuse pour indigines dans le Vicariat Apostolique de Coquilhatville. Aequatoria 19 (1956) 1-16.

Kellner S.J., J.: Priesterlose Gemeindefeier in den Missionen. Fünf Beispiele. N.Z.M. 11 (1955) 283-300.

—: Die Musik im missionarischen Gottesdienst. Lt. Jhrb. 6 (1956) 37-47.

—: Der sakrale Charakter der Kirchenmusik in den Missionsländern. N.Z.M. 12 (1956) 81-91.

Leippert C.M.P., Sr. M. Basildis: Die Frau als Spenderin der Taufe in den Missionen. Z.M.R. 40 (1956) 16-28.

Luhmer S.J., N.: Le problème catéchétique au Japan. Lumen Vitae 11 (1956. 318-324.

Matota S.J., H.: Le Christianisme convient-il aux populations noires? Lumen Vitae 11 (1956) 353-358.

Meyer M.M., B.: The world's greatest undeveloped resource. W.M. 7 (1956) 71-79.

MONCHANIN S.A.M., J. - LE SAUX O.S.B., H.: Ermites du Saccidãnanda. (Collection Eglise Vivante). 208 pp. Paris-Tournai 1956.

Morant O.S.B., Adalric: Enquête des Eglises missionnaires protestantes sur la formation au ministère en Afrique. N.Z.M. 12 (1956) 67-72.

Noddings, J.: L'action catholique au Cameroun. Masses ouvrières, déc. 1955, pp. 76-90.

Oesterle O.S.B., G.: Ehefälle aus den Missionen. Z.M.R. 40 (1956) 222-226.

Paventi, X.: De regione Missionali. Menitor Eccl. 81 (1956) 271-273.

Phelan, J. L.: Pre-baptismal instruction and the administration of baptism in the Philippines during the XVIth century. The Americas (Washington) 12 (1955) 3-23.

Rapp O.S.B., U.: Aus der Werkstatt der Missio. D.K.M. 75 (1956) 135-139.

Rath C.S.Sp., J. Th.: Die Bibel—Buch des Unheils für Afrika? D.K.M. 75 (1956) 109-112.

Reeper M.H.F., J. de: De Bruidschat als Missieprobleem. H.M. 35 (1956) 38-45.

—: Missie-instituten zonder geloften en hun wijdingstitel. H.M. 35 (1956) 152-165.

—: Praying to God in one's own tongue. W.M. 7 (1956) 179-185.

Rommerskirchen O.M.I., J.: From archive to action. W.M. 7 (1956) 31-39.

Rummelhardt P.B., R.: L'Africanisation des cadres en Afrique noire française. B.U.M.C. 36 (1956) 101-115.

—: The commandant is now a black man. W.M. 7 (1956) 158-178.

Seffer S.J., J.: La situation catéchétique aux Philippines. Lumen Vitae 11 (1956) 325-328.

—: Le catéchisme à l'école en terre païenne. l.c. 329-334.

Sheen, F. J.: A syllogism is sorry rhetoric to the Oriental. W.M. 6 (1955) 259-266.

—: The whole world lives on the Eucharist. W.M. 7 (1956) 131-136.

Simmers S.V.D., J.: Kontemplatieven en Missie. K.M. 76 (1956) 268-269.

Tagita, P. M.: Struggle for the soul of Japan. W.M. 7 (1956) 213-218.

Tegethoff M.S.C., W.: Das Kirchenlied bei den Negern. Z.M.R. 40 (1956) 112-122.

Ting Pong Lee C.M.F., I.: De limitatione usus facultatum Unionis Cleri pro Missionibus. C.R.M. 36 (1955) 292-297.

Zeegers, G.: Tomorrow's missionary strategy. W.M. 6 (1955) 428-436.

—: L'aide laïque catholique aux territoires sous-développés. R.M. 4 (1956) 1-19.

IV

MISSIOGRAFIE EN MISSIEGESCHIEDENIS

Aguirre, M. C.: La acción de los franciscanos en Nuevo México. Miss. Hisp. 12 (1955) 429-482.

Alink M.H.F., M.: The Maoris of New Zealand. W.M. 7 (1956) 198-202.

ANASAGASTI O.F.M., P.: Al Alma misionera de San Francisco de Asis. 105 pp. Roma, 1955.

ANDINA, F.: Trent' anni fra i Parias. Il P. Faustino Corti S.J., Ticinese, Missionario in India. 96 pp. Venezia 1955.

Arens S.V.D., R.: Christianizing the Philipino Community School. W.M. 6 (1955) 306-310.

—: The new Look in Japan's Schools. W.M. 6 (1955) 423-427.

Armani, Alb.: Sull' origine e sviluppo dell' ordine politico e sociale nelle riduzioni del Paraguay. A.H.S.J. 24 (1955) 379-401.

Bakker S.J., J. W. M.: Hedendaagse Indonesische geestesstromingen. H.M. 35 (1956) 78-94.

—: De godsdienstvrijheid in de Indonesische grondwetten. H.M. 35 (1956) 209-229.

Basilide O.E.S.A., J. M.: Les Augustins au Congo Belge. Augustiniana 6 (1956) 828-838.

BASTIAIRE, J.: Une grande figure missionnaire: Hippolyte Desideri S.J. 1684-1733. Etud. 288 (1956) 339-353.

Beaucamp O.F.M., E.: Message biblique en terre d'Islam. E.V. 7 (1955) 435-446.

Beaudoin S.M.M., L.: La technique de la pénétration communiste. Prêtre et Missions 31 (1956) 216-231.

Beckmann S.M.B., Joh.: Die katholischen Schweizermissionen in Vergangenheit und Gegenwart. Stud. Miss. 9 (1955-1956) 127-171.

Berden O.M.F., E.: The Carmel in Sind. N.Z.M. 11 (1955) 241-250.

Bernardo da Poppi O.F.M.Cap.: Mons. Antonio Pezzoni O.F.M.Cap., missionario e missiologo, 1777-1844. Coll. Franc. 26 (1956) 48-66, 151-186.

Bettray S.V.D., J.: Missionsland Universität. Theol.-prakt. Q. 104 (1956) 331-338.

Blanchet, J.: Pie XII Pape d'Evangelii Praecones. L.M.C. 6 (1956) 201-204.

Blanken S.V.D., B.: De Baliërs, een door God verwend volk. K.M. 76 (1956) 327-328.

Bonnichon S.J., A: Fabrik des neuen Menschen in China. D.K.M. 74 (1956) 165-168.

Borges O.F.M., P.: El sentido trascendente del descubrimiento y conversión de Indias. Miss. Hisp. 13 (1956) 141-177.

Boudens O.M.I., R.: De Kerk op Ceylon. K. en M. 36 (1956) 149-152.

BOUFFARD, ADR. E.A.: Esquimaux. 118 pag. Québec, 1955.

— :Une Enquête sur le Catholicisme dans le monde. 60 pag. Québec, 1953.

— :Pie XII, le Pape des Missions. Prêtre et Missions 31 (1956) 253-295.

BOURGOIS, R.: Banyaruanda and Barundi. 472 pp. Brussels 1954.

BRADA O.P., W.: Curaçao 1855. 61 blz. Willemstad 1955.

—: Piar. 120 blz. Willemstad 1955.

Brechter O.S.B., S.: Mönch und Missionar. Erzabt Norbert Weber O.S.B. zum Gedächtnis. D.K.M. 75 (1956) 113-116.

Brenninkmeijer O.P., A.: Een Seminarie op de Nederlandse Antillen. I.M. 38 (1955) 151-158.

BROWN, L. W.: The Indian Christians of St. Thomas. 380 pp. 1956.

Burrus S.J., E. J.: Pioneer Jesuit Apostles among the Indians of New Spain 1572-1604. Ignatian principles put into practice. A.H.S.J. 25 (1956) 574-597.

Ceccherelli O.F.M., Cl.: El bautismo y los Franciscanos en México (1524-1539). Miss. Hisp. 12 (1955) 209-289.

Clabaut O.M.I., A.: De Kerk in het hoge Noorden van Canada. K. en M. 36 (1956) 209-215.

Claps S.J., G.: La situation religieuse dans le Nord du Chili. Lumen Vitae 11 (1956) 335-343.

CONSIDINE M.M., J. J.: Africa - World of new Men. 398 pp. New York 1954.

Costantini, C. Card.: Le pape Pie XII et le renouveau missionnaire. E.V. 8 (1956) 317-334.

—: Documents, l.c. 334-352.

Cornelissen S.V.D., F.: De Flores-Missie, tien jaar na de oorlog. K.M. 77 (1956) 48-50, 78-81, 114-116.

CORREIA-AFONSO S.J., J.: Jesuit Letters and Indian History. A Study of the nature and development of the Jesuit Letters from India (1542-1773) and their value for Indian historiography. With a preface by G. Schurhammer S.J. (Studies in Indian History of the Indian Historical Research Institute no. 20.) XXXIX and 193 pp. Bombay, 1955.

Couturier S.J., C.: Pie XII et les Missions. L.M.C. 6 (1956) 65-71.

CUSSAC P.B., J.: Evêque et pionnier, Monseigneur Streicher. 280 pp. Paris 1956.

Dalmais, P.: L'avenir religieux du Tchad. Etudes 288 (1956) 39-51.

Damboriena S.J., Prud.: Etapas, métodos y resultados de la penetración protestante en China. Stud. Miss. 9 (1955-56) 69-126.

Dehergne S.J., J.: Les missions du nord de la Chine vers 1700. Etude de géographie missionnaire. A.H.S.J. 24 (1955) 251-294.

Destombes M.E.P., P.: Un grand Pontife des Missions, S.S. Pie XII. L.M.C. 6 (1956) 184-193.

Don Peter, W. L. A.: Les méthodes missionnaires de l'Apôtre de Ceylon. E.V. 8 (1956) 90-103.

Dornier W.F., F.: The social Gospel in Tunis. W.M. 6 (1955) 328-342.

Dufay M.E.P., F.: Le nouveau Missel quotidien en chinois. Bulletin M.E.P., Hongkong 1956 p. 337-345.

Dumoulin S.J., H.: Die Klage Asiens. Zum 2500. Geburtstag des Buddha. D.K.M. 75 (1956) 43-45.

Dunne S.J., P. M.—Burrus S.J., E. J.: Four unpublished letters of Anton Maria Benz, eighteenth century missionary to Mexico. A.H.S.J. 24 (1955) 336-378.

DUPERRAY, E.: Ambassadeurs de Dieu à la Chine. Textes recueillis et présentés. (Collection Eglise Vivante) 280 pp. Tournai-Paris 1956.

Echánove S.J., Alf.: Origen y evolución de la idea jesuítica de „Reducciones", en las Misiones del Virreinato del Perú. Miss. Hisp. 12 (1955) 95-144.

Embrechts W.P., W.: De Witte Paters in Kongo. Het vikariaat Boudewijnstad. K. en M. 36 (1956) 74-81.

—: De Vikatiaten Bukavu, Kasongo, Albert-Meer. K. en M. 36 (1956) 196-204.

ENGLEBERT, O.: Le dernier des conquistadores. Junipero Serra, apôtre et fondateur de la Californie 1713-1784. 343 pp. Paris 1956.

E.V.: Le Monde Missionnaire en 1955. E.V. 8 (1956) 163-312.

Fady W.F., J.: Migrant labor in Nyasaland. W.M. 6 (1955) 417-422.

Freitag S.V.D., A.: Nieuw Guinea. K.M. 76 (1955) 6; 235; 308-310; 338-339; 370.

—: De Kerk in India. K.M. 77 (1956) 12-13.

—: De Kerk in Japan. Ibid. 46-47.

—: De Kerk in China. Ibid. 74-75.

—: De doorbraak van het Katholicisme in Indonesië. Ibid. 106-107.

—: Kerk en Christendom op de Philippijnen. Ibid. 142-143.

—: Het rassenprobleem in Zuid-Afrika. Ibid. 212-213.

FREMANTLE, A.: Der Ruf der Wüste. Das Leben Charles de Foucauld. 336 S. Einsiedeln-Zürich 1956.

GAY, J.: Libermann. 154 pp. Bruges, 1955.

Geerts, F.: Enkele beschouwingen over de katholieke missies in Belgisch Kongo, Ruanda en Urundi (1 juli 1954-30 juni 1955). K. en M. 36 (1956) 130-136.

Geiger O.F.M., M.: Missionary Lessons in the Life of Serra. W.M. 7 (1956) 48-60.

GICKLHORN, J. UND R.: Georg Josef Kamel S.J. (1661-1706). Apotheker, Botaniker, Arzt und Naturforscher der Philippineninseln. 123 S. Eutin (Holstein), 1954.

Gillès de Pélichy O.S.B., A.: Le Père Lebbe et les missionnaires d'aujourd'hui. B.M. 4 (1956) 32-44.

GIMENEZ FERNANDEZ, MANUEL: Bartolomé de las Casas. I Delegado de Cisneros para la Reformación de las Indias (1516-1517). XXIV, 776 pp. Sevilla, 1953.

Gimenez O.S.B., W.: Black Australians, W.M. 7 (1956) 233-238.

Glazik M.S.C., J.: L'Eglise russe orthodoxe et la conversion des païens. E.V. 7 (1955) 347-358.

GONZÁLEZ O.P., J. M.: Historia de las misiones dominicanas de China 1900-1954. Tom. IV. 494 pp. Madrid 1955.

GOTTARDA DA COMO, FR.: La Missione del Tibet-Hindustan negli Scritti di

P. Giuseppe da Rovato O.F.M.Cap., Prefetto Apostolico del Tibet (1761-1786). LXXXVI + 199 pp. Asmara (Eritrea), 1954.

Gregorius O.F.M.Cap.: De 26e Missiologische Week van Leuven. H.M. 35 (1956) 243-246.

Hackett O.E.S.A., B: Irish Augustinian Mission in Nigeria. Augustiniana 6 (1956) 791-813.

Hecken C.I.C.M., J. van: Les réductions catholiques du pays des Ordos. Une méthode d'apostolat des missionnaires de Scheut. N.Z.M. 11 (1955) 266-282; 12 (1956) 35-45; 119-137; 199-218.

Hemelings C.I.C.M., J.: Een eeuw Scheut in China. Een halve eeuw cel. K. en M. 36 (1956) 60-65.

Hobler S.J., Fr.: Indisch-christliche Kunst. Gespräch mit Angelo da Fonseca. D.K.M. 74 (1956) 173-175.

Hoch W.V., E.: Die schwarze Prophetin. D.K.M. 75 (1956) 18-20.

Jaegher S.A.M., R. J.: The first Chinese Bishops and Father Cotta. W.M. 6 (1955) 267-277

—: Le Président Ngo Dinh-Diem, patriote et apôtre du Viet-Nam. B.M. 4 (1956) 20-31.

Jäschke, G.: Die christliche Mission in der Türkei. Saeculum 7 (1956) 68-78.

KELLY C.S.Sp., B.J.: The spiritual teaching of Venerable Francis Libermann. Dublin-London 1955.

Kempen S.J., J. van —: De vonk die alles in brand sloeg. Bij het vierde eeuwfeest van de heilige Ignatius. K.M. 77 (1956) 66-69.

Keuppens P.B., J.: Un royaume africain: l'Urundi catholique. Les M.C. 5 (1955) 230-239.

—: De Witte Paters in Ruanda-Urundi. De Vicariaten Kabgayi, Nyundo, Kitega en Ngozi. K. en M. 36 (1956) 17-27.

Koenen, G.: L'Enseignement au Congo Belge et au Ruanda-Urundi. Documents rassemblés et introduits. L.M.C. 6 (1956) 42-55.

Kowalsky O.M.I., N.: Stand der Katholischen Missionen um das Jahr 1765 an Hand der Uebersicht des Propagandasekretärs Stefano Borgia aus dem Jahre 1773. III Indien und Tibet. N.Z.M. 12 (1956) 20-34; 161-174.

La Gravière, E.: L'Esclavage. Une plaie sociale toujours actuelle. R.M. 29 (1955) 165-179; 282-287.

Larre, Cl.: L'Evêque de Shanghai et ses enfants. E.V. 7 (1955) 403-415.

Laures S.J., J.: Koreas erste Berührung mit dem Christentum. Z.M.R. 40 (1956) 177-189.

LEFEUVRE S.J., J.: Les Enfants dans la ville. Chronique de la vie chrétienne à Shanghai, 1949-1955. Tournai 1956.

Lefeuvre S.J., J. - Raguin S.J., Y.: La geste de Mgr. Kiung et de son Eglise. R.M. 29 (1955) 180-200.

LEFFE S.J., J. DE: Chrétiens dans la Chine de Mao. Questions actuelles. 138 pp. Bruges, 1955.

LES MISSIONS CATHOLIQUES EN AFRIQUE NOIRE. 250 pp. Paris, 1956.

Letter S.J., P. de: L'Eglise dans l'Inde du Nord. L.M.C. 6 (1956) 36-41.

Lie Kwie Bouw: De Indonesische Katholieke studenten-gemeenschap in Europa. H.M. 35 (1956) 247-248.

Loecher S.V.D., F.: Katholiek Argentinië in het offensief. K.M. 77 (1956) 130-133; 170-172.

Manthara, Ant.: The Church in India not yet Indian. W.M. 6 (1955) 311-323.

MARIE-ANDRÉ DU S. COEUR, SR.: Civilisations en marche. 252 pp. Paris 1956.

Marie-Aubain (Lea Rotty): Hong-Kong. Het probleem der Chinese vluchtelingen. K. en M. 36 (1956) 183-190.

Masson S.J., J.: Au Congo. L'Eglise devant le cancer urbain. La Rev. Nouv. 12 (1956) 632-642.

—: L'Eglise en Afrique centrale. Etudes 290 (1956) 54-71.

—: Le Chrétien devant le ,,colour-bar''. N.R.Th. 88 (1956) 611-633.

Mateos S.J., Fr.: Un misionero naturalista. El P. Bernabé Cobo (1580-1657). Miss. Hisp. 13 (1956) 255-315.

MARLIER S.J., A.: Een Jezuïet-Missionaris. Pater Constant Lievens. Tweede verbeterde uitgave. 288 blz. Brussel 1956.

MCCLOSKEY O.F.M., M. B.: The Formative Years of the Missionary College of Santa Cruz of Querétaro 1683-1733. 128 pp. Washington D.C. 1955.

Mensaert O.F.M., G.: Adrien Chu, pêrtre chinois et confesseur de la Foi (1717-1785). N.Z.M. 12 (1956) 1-19.

MERCÊS DE MELO S.J., C.: The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th-19th Century). An historico-canonical Study. 358 pp. Lisboa 1955.

Merino O.S.A., L.: Las ,,Noticias secretas de América'' y el Clero Colonial (1720-1765). Miss. Hisp. 13 (1956) 5-82; 193-254.

Michaud C.S.Sp., L.: L'Islam et le communisme menacent l'Afrique. Prêtre et Missions 31 (1956) 202-209.

MILLOT, R. P.: L'Epopée Missionnaire. Aventures et missions au service de Dieu (de Saint Paul à Grégoire XV). Textes choisis, traduits et annotés. Paris 1955.

Monjean M.E.P., H.: L'Eglise en Birmanie. B.U.M.C. 36 (1956) 79-85.

MONSTERLEET S.J., J.: Chinas Martyrer sprechen. 400 S. Wien-München 1955.

MULDERS, ALPH.: Missiegeschiedenis. (Bijdragen van het Missiologisch Instituut der R.K. Universiteit te Nijmegen. V.) XXVI + 550 blz. Bussum 1956.

Norris S.S.C., J.: Japan's vibrant Lay Leaders. W.M. 6 (1955) 282-305.

NUYTS C.I.C.M., J.: A propos du Père Lebbe. 59 pp. Scheut-Bruxelles 1956.

OHM, THOM.: Wichtige Daten der Missionsgeschichte. Veroffentl. des Instituts für Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Unversität Münster. 200 S. Münster 1956.

Ohm O.S.B., Thom.: Die Laos-Mission heute. Z.M.R. 40 (1956) 163-165.

—: Islām und Christentum im Tanganyika-Territorium (Karl Arnold Festschrift). Köln und Opladen. 1955 S. 101-115.

Omaechevarria O.F.M., Ign.: Mártires Franciscanos de Georgia. Miss. Hisp. 12 (1955) 5-93, 291-370.

Oss C.I.C.M., M. van: Twee Ontmoetingen tussen Oost en West. H.M. 35 (1956) 16-29; 95-104.

—: Een nieuw boek over Vincent Lebbe. H.M. 35 (1956) 49-53.

Ouden, J. van: Het kruis op de Noorpool. K.M. 76 (1955) 227-229; 265-267; 302-303.

Parel S.J., A. J.: No time for frontiered hearts. W.M. 7 (1956) 186-197.

Passin, H.: Untouchability in the Far East. M.N. 11 (1955, 3) 27-47.

Pauwels O.P., C. F.: Een nieuw type eenheidskerk in Zuid-India. K.M. 76 (1956) 259-262; 298-300.

Peretti S.J., P.: Mentalidad y cultura del pueblo japonés en las cartas de San Francisco Javier. Miss. Hisp. 12 (1955) 483-514.

Pérez O.F.M., Ant. Abad: Misioneros toledanos en Extremo Oriente. Miss. Hisp. 13 (1956) 317-370.

PETECH, L.: I Missionari italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte VI: Ippolito Desideri. 353 pag. Roma, 1955.

Peters, Jos.: Japans onderwijs zonder moreel houvast. K.M. 76 (1955) 242-244.

—: Verscherpt offensief in China. Ibid. 270-274.

—: Gèwelddadige scheiding der katholieken in Vietnam. Ibid. 293-296.

—: De Islam in Afrika in een ernstige krisis. Ibid. 332-335.

—: Krachtige inzet van missiepersoneel in Korea dringende noodzaak. Ibid. 361-363.

—: Wat zegt Maria de heidenen? K.M. 77 (1956) 10-12.

—: Naar een inheemse hiërarchie in Oost-Azië. Ibid. 42-44.

—: Afrika in het zog van het westers materialisme. Ibid. 83-84.

—: Negentien miljoen Japanners worden in God-loze scholen opgevoed. Ibid. 108-110.

—: De katholieke pers in de missie onderontwikkeld. Ibid. 139-141.

—: Financiële zorgen voor de wereldmissie. Ibid. 164-166.

—: Sociale nood in Indonesië. Ibid. 203-206.

Pham-Ngoc-Chi, Mgr.: La situation des réfugiés du Nord-Vietnam en octobre 1955. Les M.C. 5 (1955) 240-246.

Pineau M.S.C., A.: La Papouasie qui monte. L.M.C. 5 (1955) 246-252; 6 (1956) 17-28.

Placidus O.C.D.: Die St. Thomas-Christen oder die Syrischen Christen von Malabar. Ostkirchl. Studien 4 (1955) 261-288.

PLATTNER, F. A. - MOOSBRUGGER, B.: Christliches Indien. Eine Fahrt durchs Land der Hindus auf den Spuren katholischer Missionare. 148 S. mit 100 Tiefdruckbildern. Zürich 1955.

Poncelet S.M., J. B.: L'Eglise aux îles Fiji. B.U.M.C. 36 (1956) 138-146.

Pothacamury, Mgr. Thom.: Perspectives de l'Eglise dans l'Inde. L.M.C. 6 (1956) 7-16.

Pott S.V.D., A.: Das Weihehindernis für Indianer im 3. Konzil von Lima. N.Z.M. 12 (1956) 108-118.

Purcell O.E.S.A., Th.: Return to Nagasaki. Augustiniana 6 (1956) 839-841.

Queguiner M.E.P., M.: Le recrutement et la formation dans l'Inde d'un clergé indigène, d'après une thèse recènte. L.M.C. 6 (1956) 132-136.

Raguin S.J., Y.: Une grande entreprise lexicographique. La collection de dictionnaires chinois des Pères Jésuites de Taichung (Formose). Etud. 288 (1956) 261-267.

Rahner S.J., H.: Der Mann aus Feuer. Zur 400 jährigen Wiederkehr

des Todestages des Ignatius von Loyola 1556-1956. D.K.M. 75 (1956) 1-7.

Rath C.S.Sp., J. Th.: Afrikanischer Nationalismus. D.K.M. 75 (1956) 38-42.

—: Afrika für Christus. l.c. 67-71.

RENNARD, J.: Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914 d'après des documents inédits. Paris 1954.

Rétif S.J., A.: Le Marxisme en Afrique noire. Etudes 288 (1956) 22-38.

Reyac, J. de: Will God call His Son back to Egypt? W.M. 7 (1956) 11-19.

Rodriguez O.E.S.A., I.: Estado actual de las Misiones Agustino-Españolas. Augustiniana 6 (1956) 749-790.

Roeykens O.F.M.Cap., A.: Le Baron Léon de Béthune et la politique religieuse de Léopold II en Afrique. Zaïre 10 (1956) 3-68; 227-282.

—: L'oeuvre de l'éducation des jeunes Congolais en Belgique 1888-1899. Une page de l'histoire de la politique scolaire de l'Etat Indépendant du Congo. N.Z.M. 12 (1956) 92-107; 175-189.

Rops, Dan.: Pie XII à la taille du monde. L.M.C. 6 (1956) 194-200.

Rutges, J. F.: L'humanisme Indonésien. R.M. 29 (1955) 229-249.

SÁ, A. B. DE: Documentação para a historia das Missões do Padroado Português do Oriente, coligida e anotada par Insulíndia. Vol. I (1506-1549). XXXIX-654 pp. Lisboa 1954.

Saelmann O.E.S.A., W.: Dutch Augustinian Missionaries in Bolivia. Augustiniana 6 (1956) 815-827.

SCHOETERS S.J., K.: Konflikt in Kongo. E. P. van Hencxthoven S.J. (1852-1906), stichter van de Kwango-Missie en van de ,,Kapel-Hoeven''. 322 blz. Brussel 1955.

Schollmeyer O.F.M., Chrys.: Die Missionsfahrt Bruder Wilhelms von Rubruk zu den Mongolen 1253-1255. Ein Hinweis auf ihre Bedeutung. Z.M.R. 40 (1956) 200-205.

Sheen, F. J.: The Papacy and the Missions. W.M. 6 (1955) 387-401.

—: America was once a foreign Mission. W.M. 7 (1956) 3-10.

Schütte S.V.D., J.: Kreuzweg der Intellektuellen in RotChina. D.K.M. 75 (1956) 103-108.

Seffer S.J., J.: La situation catéchétique aux Philippines. Lumen Vitae 11 (1956) 325-328.

—: Le catéchisme à l'école en terre païenne. Le problème vu de Hong-Kong. l.c. 329-332.

Seoane O. de M., J. Castro: Aviamiento y Catálogo de las misiones que en el siglo XVI pasaron de España a Indias y Filipinas según los libros de contratación. Miss. Hisp. 13 (1956) 83-140.

Sierra, V.D.: Y nada más sobre las Bulas Alejandrinas de 1493. Envío a don Manuel Giménez Fernández. Miss. Hisp. 12 (1955) 401-428.

Sigueira S.J., T. N.: Erziehung in Indien-heute. D.K.M. 74 (1956) 171-173.

Sleyffers S.J., J.: De Missiegedachte van Sint Ignatius van Loyola en de Compagnie van Jezus. H.M. 35 (1956) 129-139.

Sol C.ss.R., H.: Honderd Jaar Franciscaanse Missiearbeid in Suriname. I.M. 1956 blz. 95-101.

Sopranis, Hipólito Pancho de: Un problema de historia missional hispanoamericana Miss Hisp. 12 (1956) 515-554.

Spae C.I.C.M., J.: Les abandons de la pratique religieuse et les aspects généraux de l'apostolat au Japon. Lumen Vitae 11 (1956) 344-352.

Staffner S.J., H.: Katholischer Hindu? D.K.M. 75 (1956) 11-15.

—: La situation catéchétique dans l'Inde. Lumen Vitae 11 (1956) 309-317.

STENEN GETUIGEN van honderd jaar Sint-Elisabeth Gasthuis te Curaçao. Gedenkboek 1855-1955. 81 blz. met talrijke foto's en illustraties. Willemstad, Curaçao 1955.

Straelen S.V.D., H. van: Is Japan overbevolkt? K.M. 76 (1956) 323-325.

—: Christentum in Japan. Wort und Wahtheit 11 (1956) 173-188, 253-266.

Takashi Oizumi S.J., F. X.: Japan ringt um die Gestalt seiner Schule. D.K.M. 75 (1956) 75-77.

Thomas, S.: Commentaires sur les statistiques des missions catholiques du Congo Belge et du Ruanda-Urundi (1 juillet 1954 au 30 juin 1955). B.U.M.C. 36 (1956) 116-129.

Trivière M.E.P., L.: Asian Catholics and the red „Peace Movement". W.M. 6 (1955) 456-473.

Uyttenbroeck O.F.M., Th.: The Exile returns to Tokyo. W.M. 6 (1955) 443-455.

Vilsmeier, G.: „Missionsland Universität." Die Studenten aus Asien, Afrika und Ozeanien an den Universitäten Europas und Amerikas. Z.M.R. 40 (1956) 122-137.

Vlamynck M.S.C., J.: De Kerk op Nieuw-Guinea. K. en M. 36 (1956) 28-35.

Wagner S.J., B.: Brasilien, Schicksalsland japanischer Auswanderung. D.K.M. 75 (1956) 8-10.

Wenders S.A.M., N.: Innovation on tradition? E.V. 8 (1956) 353-374.

Wicki S.J., Jos.: Die ältere Katholische Mission in der Begegnung mit Indien. Saeculum 6 (1955) 345-367.

—: Das Jubiläum von 1550 in der überseeischen Jesuitenmissionen (Indien, Brasilien, Afrika). A.H.S.J. 25 (1956) 119-133.

Wild O.E.S.A., B.: Das Justinus-Werk für die studierende Jugend aus der Missionsländern. Augustiniana 6 (1956) 842-846.

Willeke O.F.M., Venantius: Indianermission in Brasilien. D.K.M. 75 (1956) 46-48.

WINOWSKA, M.: Malgré toi, Satan. Vie de Marie-Thérèse Noblet. 254 pp. Paris 1956.

Witsenburg S.M.A., L.: Bij het honderdjarig bestaan van de Sociëteit voor Afrikaanse Missiën (S.M.A.). H.M. 35 (1956) 193-208.

Witte, C. M. de: Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle. R.H.E. 48 (1953) 883-718; 49 (1954) 438-461; 51 (1956) 413-453.

Wyse O.F.M., A.: Brazil's Hinterland, W.M. 7 (1956) 203-212.

V

LAND- EN VOLKENKUNDE, GODSDIENSTWETENSCHAP EN TAALWETENSCHAP

A. LAND- EN VOLKENKUNDE

Améllal, M. K.: Au coeur du drame Algérien. Rev. de l'action populaire 1956 pp. 280-291.

ANELL, BENGT: Contribution to the History of Fishing in the Southern Seas. (Stud. Ethnographica Upsaliensia, 9). XIX + 249 pp. Upsala 1955.

Baal, J. van: Om eigen wereld. Bijdr. tot de taal-, land- en volkenkunde 112 (1956) 193-203.

Baeck, L.: Quelques aspects sociaux de l'urbanisation au Ruanda-Urundi. Zaïre 10 (1956) 115-146.

—: Léopoldville, phénomène urbain africain. Ibid. 10 (1956) 613-635.

BALLIF NOËL: Die Tänzer Gottes. Eine Expedition zu den Pygmäen des Kongogebietes. 205 pp. Zürich 1955.

BAUMANN, H.: Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. 420 S. Mit 5 Kart. Berlin, 1955.

Berg, C. C.: Gedachtenwisseling over Javaanse geschiedschrijving. Indonesië 9 (1956) 177-216.

BERNATZIK, A.: Die neue grosse Völkerkunde. 3 vol. 592-495-465 pp. Frankfurt a.M. 1954.

BOELAERT M.S.C., E.: L'Etat Indépendant et les terres indigènes. 66 pp. Bruxelles 1956.

Boelaert M.S.C., E.: Inheemse grondeigendom in Belgisch Kongo. K. en M. 36 (1956) 71-73.

Bornemann S.V.D., Fr.: J. M. Garvans Materialien über die Negrito der Philippinen und P. W. Schmidts Notizen dazu. Anthr. 50 (1955) 899-930.

—: P. W. Schmidts Vorarbeiten für eine Neuauflage von „Völker und Kulturen". (Micro-Bibliotheca Anthropos. Vol. 23). Anthr. 51 (1956) 291-308.

BRUMMELKAMP, J.: Ethiopië. Eiland in een continent. (Terra-Bibliotheek). 306 blz. Meppel 1956.

Brüzzi Alves da Silva S.D.B., A.: Os ritos fúnebres entre as tribos do Uaupés (Amazonas). Anthr. 50 (1955) 593-601.

Bulck S.J., G. van: Le troupeau de vaches est-il un placement de capital en Afrique Orientale? Zaïre 10 (1956) 517-523.

Byaruhanca, C.: The incidence and extent of divorce in Uganda and its sociological consequences. Stud. Miss. 9 (1955-56) 35-68.

CADIÈRE, L.: Croyances et pratiques religieuses des Viètnamiens. Saigon, 1955.

Cauwe S.J., A.: Kongo, waarheen? Streven 9 (1956) 537-542.

Cauwenbergh, A. van: Le développement du commerce et de l'artisanat indigènes à Léopoldville. Zaïre 10 (1956) 637-664.

CHELHOD, J.: Le Sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale. VIII + 218 pp. Paris, 1955.

Cunnison, Jan: Headmanship and the ritual of Luapula villages. Africa 26 (1956) 2-16.

Denis S.J., J.: Léopoldville. Etude de géographie urbaine et sociale. Zaïre 10 (1956) 563-611.

Derkinderen, G.: Atlas van Belgisch Congo en Ruanda-Urundi. Woord vooraf door P. Ryckmans. VIII + 206 blz., 15 kaarten in zes kleuren, 750 afb. Brussel-Amsterdam, 1955.

Dieterlen, Germaine: Parenté et mariage chez les Dogon (Soudan français). Africa 26 (1956) 107-148.

Drobec, E.: Zur Geschichte der Ethnomedizin. Anthr. 50 (1955) 950-957.

Dugast, Idelette: Monographie de la tribu des Ndiki (Banen du Cameroun). XXIV + 823 pp. Paris 1955.

Dundas, Ch.: African Crossroads. 243 pp. New York 1955.

Dunselman O.F.M.Cap., Donatus: Kana Sera of zang der zwangerschap. Verhandelingen Kon. Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, deel XVIII 283 blz. 's Gravenhage 1955.

Eder S.V.D., M.: Die „Reisseele" in Japan und Korea. Folkl. Stud. 14 (1955) 215-244.

—*:* Totenseelen und Ahnengeister in Japan. Anthr. 51 (1956) 97-112.

Eichinger, Fr.: Frauenarbeit bei den siberischen Nomaden im Kukunor-Gebiet. Anthr. 50 (1955) 837-847.

Evans-Pritchard, E. E.: A history of the Kingdom of Gbudwe (Azande of the Sudan). Zaïre 10 (1956) 451-491.

Evers, J. C.: The Horse in Blackfoot-Indian Culture. With comparative Material from other western Tribes. XV + 374 pp. With 17 pl. and 33 fig. Washington 1955.

Frick, Joh.: Mutter und Kind bei den Chinesen in Tsinghai. Zweiter Teil: Schwangerschrift und Geburt. Anthr. 50 (1955) 659-701.

Frois S.J., Luis: Kulturgegensätze Europa-Japan (1585). Erstmalige, kritische Ausgabe des eigenhändigen portugiesischen Frois-Textes von J. F. Schütte S.J. XXXVL + 289 S. Monumenta Nipponica no. 15. Tokyo 1955.

Galestin, Th. P. - Langewis, L. - Bolland, Rita: Lamak and Malat in Bali and a Sumba Loom. Royal Tropical Institute no. CXIX. Department of cultural and physical anthropology no. 53. 56 pp. Kon. Instituut voor de Tropen, Amsterdam 1956.

Galis, K. W.: Oudheidkundig onderzoek in Nederlands Nieuw-Guinea (met naschrift van A. N. J. Thomassen à Thuessink van der Hoop). Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 112 (1956) 271-284.

Galis, K. W.: Papua's van de Humboldtbaai. Bijdrage tot een ethnografie. 's Gravenhage 1956.

Garvan, J. M.: Pygmy Personality. Anthr. 50 (1955) 769-796.

Goslinga, C. Ch.: Emancipatie en Emancipator. De geschiedenis van de slavernij op de Benedenwindse eilanden en van het werk der bevrijding. 187 bldz. Assen, 1956.

Graeve S.J., F. de: Vreemde bruidswervers om Afrika. Streven 9 (1956) 1029-1036.

Grillou P. B., P. et *Ghys P.B., J.:* Avec les Nord-Africains. Notes de pastorale. U.M.C.F. 31 (1956) 264-272.

Haensell, F.: Probleme der Vor-Völkerforschung. Grundzüge einer ethnologischen Urgeschichte. 304 S. Frankfurt-Main/Wien 1955.

Hastings, A.: Africa's many nationalisms. W.M. 6 (1955) 343-354.

Healy S.J., G.: Shylock in the Philippines. W.M. 7 (1956) 20-30.

Henninger, J.: P. Wilhelm Schmidt S.V.D. (1868-1954). Eine biographische Skizze. Anthr. 51 (1956) 19-60.

Herskovits, Melville J.: On some modes of ethnographic comparison. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 112 (1956) 129-148.

Hooykaas, Jacoba: The Balinese realm of death. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 112 (1956) 74-87.

Horton, W. R. G.: God, man and the land in a Northern Ibo village-group. Africa 26 (1956) 17-27.

Huber, H.: Magical Statuettes and their Accessories among the Eastern Bayaka and their Neighbours (Belgian Congo). Anthr. 51 (1956) 265-290.

HUNTINGFORD, G. W. B.: The Galla of Ethiopia. The Kingdoms of Kafa and Janjero. (Ethnographic Survey of Africa. North-Eastern Africa, P. II). 156 pp. London 1955.

Huntingford, G.: The Economic Life of the Dorobo. Anthr. 50 (1955) 602-634.

Jacobs, J. en *Vansina, J.:* Het Koninklijk Epos der Bushong (Mushenge, Belgisch-Kongo). Weergave van een geregistreerde tekst. Kongo-Overzee 22 (1956) 1-39.

JAGER GERLINGS, J. H. - JONGMANS, D. G.: De Ait Atta. Van Nomaden tot landbouwers. 38 blz. Kon. Instituut voor de Tropen, Amsterdam 1955. Mededelingen no. CXV. Afd. Culturele en physische anthropologie no. 50.

Josselin de Jong, P. E.: De visie der participanten op hun cultuur. Bijdra. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 112 (1956) 149-168.

KAGAME, A.: Les organisations sociofamiliales de l'ancien Ruanda. 355 pp. Bruxelles 1954.

Koppers, W.: Professor Pater Wilhelm Schmidt S.V.D. †. Eine Würdigung seines Lebenswerkes. Anthr. 51 (1956) 61-80.

—*:* Fünfzig Jahre ethnologisch-historische Australienforschung. Saeculum 6 (1955) 431-442.

—*:* Ethnologie und Geschichte. Anthr. 50 (1955) 943-948.

Korn, V. E.: Nieuw-Guinea. Een balans en een programma. Bijdr. t.d. Taal-, Land- en Volkenkunde 111 (1955) 385-412.

—*:* Een aanvulling op: Nieuw-Guinea, een balans en een programma. l.c. 88-90.

KORNFELD, FR.: Die tonale Struktur chinesischer Musik (St. Gabrieler Studien, 16 Bd.). 143 S. Mödling bei Wien 1955.

KUNST, JAAP: Ethno-Musicology. A Study of its nature, its problems, methods and representative personalities to which is added a bibliography. 158 pp. Sec. enlarged edition of ,,Musicologica". The Hague 1955.

Lafont, P. B.: Notes sur les familles patronymiques Thai Noires de So'n-la et de Nghīa-lô. Anthr. 50 (1955) 797-809.

LEAKY, L. S. B.: Defeating Mau Mau. VIII-152 pp. London 1955.

LENNEP, JKVR. HENRIETTE VAN: De Muziek der Volkeren. 288 blz. Gouda 1956.

Lévi-Strauss, Claude: Les organisations dualistes existent-elles? Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 112 (1956) 99-128.

LEWIS, I. M.: Peoples of the Horn of Africa. Somali, Afar and Saho. (Ethnographic Survey of Africa, North Eastern Africa, P.I.) 200 pp. London 1955.

Liebenthal, W.: A Biography of Chu Tao-sheng. M.N. 11 (1955, 3) 64-96.

Lierde, J. van: Afrika op de tweesprong. Streven 9 (1956) 1019-1028.

Locher, G. W.: Myth in a changing world. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 112 (1956) 169-192.

Luzbetak S.V.D., L. J.: Worship of the Dead in the Middle Wahgi (New Guinea). Anthr. 51 (1956) 81-96.

Marie-André du Sacré-Coeur, S.B.: Civilisations en marche. 246 pp. Paris 1956.

Maringer, J.: Einige faustkeilartige Geräte von Gongenyama (Japan) und die Frage des japanischen Paläolithikums. Anthr. 51 (1956) 175-193.

Martel, P. A.: L'Algérie entre le „fait français" et le „fait musulman". La Vie Intell. 1956 pp. 75-81.

McHardy Flint, M. M.: Das japanische Mädchen. D.K.M. 75 (1956) 140-143.

Merriam, A. P.: Songs of a Rada Community in Trinidad. Anthr. 51 (1956) 157-174.

Mohr, R. J.: Missionsethnologie. Ein wissenschaftliches Programm. 24 S. Nijmegen 1956.

Mohr, R. J.: Missiologische Erfahrungen auf einer ethnologischen Reise. Z.M.R. 40 (1956) 47-53.

—: Individuum und Gemeinschaft im Lichte der Völkerkunde. Trierer Th. Zt. 65 (1956) 73-92.

Monsterleet S.J., J.: Wird der Gelbe Mann rot? Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im kommunistischen China. 336. Freiburg i.Br. 1956.

Mors, O.: Geschichte der Bahinda des alten Kyamtwara-Reiches am Victoria-Nyanza-See. Anthr. 50 (1955) 702-714.

Nadel, S.F.: Reason and Unreason in African Law. Africa 26 (1956) 160-173.

Narr, K. J.: Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen. Anthr. 50 (1955) 513-545.

Nicolas, Fr.: Textes ethnographiques de la Tamâjeq des Jullemmeden de l'est (Touâreg de la Colonie du Niger, Afrique Occidentale Française). Anthr. 50 (1955) 635-658; 51 (1956) 129-156.

Pannikar, K. M.: L'Asie et la domination occidentale du XVe siècle à nos jours. 448 pp. Paris 1956.

Pauwels P.B., M.: La Chasse au Rwanda. Kongo-Overzee 22 (1956) 40-74.

Piovesana, G.: Main Trends of contemporary Japanese Philosophy. M.N. 11 (1955, 2) 60-74.

Plangger S.M.B., A.: Praktische Völkerkunde für den Missionar. N.Z.M. 12 (1956) 141-145.

Plas, C. C. van der: Tonkin 1644-1645. Journaal van de reis van Anthonio van Brouckhorst. 112 blz. Kon. Instituut voor de Tropen. Mededeling no. CXVII. Afd. Culturele en physische anthropologie no. 51. Amsterdam 1955.

Rahmann S.V.D., Rud.- and Macedo, M.M.: Notes on the Negritos of Northern Negros. Anthr. 50 (1955) 810-836.

—: Fünfzig Jahre „Anthropos". Anthr. 51 (1956) 1-18.

Rahmann S.V.D., R. - Schoenig S.V.D., H.: Research in the Philippines. W.M. 7 (1956) 80-93.

Read, Margaret: Education and Social Change in Tropical Areas. IX-130 pp. London 1955.

Richmond, A. H.: The Colour Problem. A Study of Racial Relations. 371 pp. Edinburgh 1955.

RITTER, E. A.: Shaka Zulu. The Rise of the Zulu Empire. XVI + 383 pp. London 1955.

ROCK, J. F.: The Zhi Mä Funeral Ceremony of the Na-Khi of Southwest China. Described and translated from Na-Khi manuscripts. (Stud. Inst. Anthropos, 9.) XV + 229 pp. Vienna-Mödling 1955.

ROP, A. DE: Bibliografie over de Mongo. 101 blz. Brussel 1956.

Ryckmans, A.: Etude sur les signaux de „mondo" (tambour-téléphone) chez les Bayaka et Bankanu du Territoire de Popokabaka. Zaïre 10 (1956) 493-515.

Sawada, P. A.: Die Denkweise des Japaners. Z.M.R. 40 (1956) 28-47.

Schebesta, P.: Hrolf Vaughan Stevens. Rehabilitierung des ersten Semangforschers. Anthr. 50 (1955) 882-898.

Schlosser, Kotesa: Die Herero im Britisch-Betschuanaland-Protektorat und ein Besuch in einer ihrer Siedlungen: Ncwe-le-tau—Zt. f. Ethn. 80 (1955) 200-258.

Silva, Severine: Traces of Human Sacrifice in Kanara. Anthr. 50 (1955) 577-592.

ST. BARBE BAKER, RICH.: Kabongo. The story of a Kikuyu chief. 127 pp. Oxford 1955.

Smolders S.J., P.: Westerse verantwoordelijkheid voor de toekomst van Afrika en Azië. Streven 9 (1955) 250-257.

Straelen S.V.D., H. van: Renaissance économique et sociale au Japan. R.M. 4 (1956) 45-61.

Topno, M.: Funeral Rites of the Mundas on the Ranchi Plateau. Anthr. 50 (1955) 715-734.

Trippner, Jos.: Ackerdüngung in der Provinz Ch'ing-hai, China. Anthr. 50 (1955) 735-768.

TROUWBORST, A.A.: Vee als voorwerp van Rijkdom in Oost Afrika. 115 blz. 's-Gravenhage 1956.

Vannicelli, L.: La teoria dei cicli culturali di G. Schmidt. Humanitas 10 (1955) 139-152.

Veldhuis, Louise: De denkwijze der primitieven en de wet der participatie. H.M. 35 (1956) 113-122.

Winkler, J.: Pane na Bolon, ein Kriegsorakel der Toba-Batak auf Sumatra. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 112 (1956) 25-40.

Worms, E. A.: Contemporary and Prehistoric Rock Paintings in Central and Northern N. Kimberley. Anthr. 50 (1955) 546-566.

Wouden, F. van: Locale groepen en dubbele afstamming in Kodi, West-Sumba. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 112 (1956) 204-246.

Zwinge M.S.C., H.: Kinderspiele der Gunantuna auf New Britain. Anthr. 51 (1956) 113-128.

B. GODSDIENSTWETENSCHAP

Baaren, Th. P. van: Het sacrale koningschap bij de primitieven. N.T.T. 10 (1956) 289-295.

BAERT, K.: Painting and Sculpture at Mission Santa Barbara. XX-244 pag. Washington D.C. 1955.

Baljon, J.: Profetisme in de moderne Islam. Ned. Theol. Tijdschr. 10 (1956) 417-425.

BENNABI, M.: Vocation de l'Islam. 172 pp. Paris 1954.

Braasem, W. A.: Volkspoëzie uit Indonesië. Kongo-Overzee 21 (1955) 361-388.

CADIÈRE, L.: Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens. 343 pp. Saigon 1955.

Caeneghem C.I.C.M., R. van: Fondements de l'idée de Dieu chez les Baluba. R.M. 29 (1955) 220-228.

CARELLI, M.: Lamaismo. La religione del Tibet e della Mongolia. 136 pp. Torino 1955.

DERMENGHEM, E.: Le Culte des Saints dans l'Islam magrebin. 351 pp. Paris 1954.

—: Mahomet et la tradition islamique. 192 pp. Paris 1956.

Dumoulin S.J., H.: Buddhistische Mystik im Mahâyâna. Z.M.R. 40 (1956) 148-162.

EIDLITZ, W.: Die indische Gottesliebe. 340 S. Olten und Freiburg i. Br. 1955.

ELWIN, V.: The Religion of an Indian Tribe. XXIV + 597 pp. Oxford 1955.

EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Nuer Religion.* 340 p., 5 fig., 16 pl. London 1956.

GARDET, L.: La Cité Musulmane. 400 pp. Paris 1954.

GLASENAPP, HELMUTH VON: Die Religionen Indiens. IX-394 S. Stuttgart, 1956.

Gregorius O.F.M.Cap.: De betekenis van de moderne godsdienstwetenschap voor de theologie. H.M. 35 (1956) 65-77.

HASENFUSS, JOS.: Weltreligionen als sozialkulturelle Gestaltungsmächte. Eine religionssoziologische Studie. 156 S. Würzburg 1955.

Hirakawa, A. - Ceadel, E.B.: Japanese Research on Buddhism since the Meiji Period. M.N. 11 (1955, 3) 1-26.

Hooykaas, Jacoba: The rainbow in ancient Indonesian religion. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 112 (1956) 291-322.

Hsiang, P. S.: God in ancient China. W.M. 7 (1956) 224-232.

Jomier O.P., J.: Le Commentaire coranique du Manar. 362 pp. Paris 1954.

Hsiao, Paul S. Y.: Laotse und die Technik. D.K.M. 75 (1956) 72-74.

Jäschke, Gothard: Die „Imam-Ehe" in der Türkei. Die Welt des Islams 1955. p. 164-201.

Karrer, O.: Die Weltreligionen im Lichte des Christentums. Theol. Q. 135 (1955) 295-319.

KERN, FR.: Ašoka-Kaiser und Missionar. 207 S. Bern 1956.

Lacombe, O.: Le Védânta comme méthode de spiritualité. Rev. Thom. 64 (1956) 88-107.

Lambrecht C.I.C.M., Fr.: R. F. Barton's Book on the Religion of the Ifugaos. Anthr. 51 (1956) 311-319.

LEO, L.: Riflessi religiosi dell' Islam in Mille e una Notte. 94 pp. Cairo 1955.

LES MARDIS DE DAR EL-SALAM. MCML III. 248 pp. Paris 1956.

Liebenthal, W.: Chinese Buddhism during the 4th and 5th Centuries. M.N. 11 (1955, 1) 44-83.

MAGRINI, L.: Il Buddismo in Cina. 86 pag. Milano 1956.

MASSIGNON, L.: Annuaire du monde Musulman-statistique, historique, social et économique. 428 pp. Paris 1955.

Mensching, G.: Buddhistische Geisteswelt, vom historischen Buddha zum Lamaismus. Texte ausgewählt und eingeleitet. 355 S. Darmstadt-Genf 1955.

Noorduyn, J.: De Islamisering van Makasar. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 112 (1956) 247-266.

Patti S.J., G.: Der Samavāya im Nyāya-Vaiçesika-System. Ein Beitrag zur Erkenntnis der Indischen Metaphysik und Erlösungslehre. 1955.

Petri, Winfried: Lebendiger Buddhismus. St. d. Z. 81 (1955/56) 112-121.

Pierrard, G. A.: Contribution à l'étude des coutumes de chasse chez les Babira. Kongo-Overzee 21 (1955) 389-419.

Quéguiner, M.: Intolérance hindoue et tolérance indienne. Etud. 290 (1956) 161-176.

Rahrmann S.V.D., Rud.: Quarrels and Enmity between the Sun and the Moon. A contribution to the Mythologies of the Philippines, India, and the Malay Peninsula. Folkl. Stud. 14 (1955) 202-214.

Rieker, H. U.: Die zwölf Tempel des Geistes. Weisheit und Technik der Yoga-Systeme. 258 S. Zürich 1955.

Ringgren, H.: Studies in Arabian fatalism. 224 pp. Uppsala 1955.

Rosenkranz, G.: Wege und Grenzen des religionswissenschaftlichen Erkennens. Zt. f. Theol. und Kirche 1955. S. 225-253.

Schiffer S.J., W.: New Religions in Postwar Japan. M.N. 11 (1955, 1) 1-14.

Schröder S.V.D., Dom.: Zur Struktur des Schamanismus, mit besonderer Berücksichtigung des lamaistischen Gurtum. Anthr. 50 (1955) 848-881.

Simons S.V.D., R.: 25 Eeuwen Boeddhisme. K.M. 77 (1956) 2-5.

Taymans S.J., Fr.: Deux tentations actuelles: Bouddhisme et Existentialisme. N.R.Th. 88 (1956) 157-176.

Tobing, Th. L.: The structure of the Toba-Batak belief in the High God. 204 blz. Amsterdam 1956.

Tor Andrae: Les origines de l'Islam et le Christianisme. 214 pp. Paris 1955.

Ward, Barbara E.: Some observations on religious cults in Ashanti. Africa 26 (1956) 47-61.

Windengren, G.: Muhammad, the apostle of God, and his ascension. 257 pp. Uppsala 1955.

C. TAALWETENSCHAP

Benzing, Joh.: Lamutische Grammatik, mit Bibliographie, Sprachproben und Glossar. VIII + 254 pp. Wiesbaden 1955.

Burgmann, A.: Aug. Erdlands Grammatik und Wörterbuch der Marshall-Sprache in Mikronesien (2e Auflage). Anthr. 50 (1955) 931-934.

Calame-Griaule, Geneviève: Les dialectes Dogon. Africa 26 (1956) 62-72.

Doke, C. M.: The Southern Bantu Languages. 262 pp. London 1954.

Dumoulin S.J., H.: Zwei Texte Kamo Mabuchis zur Wortkunde. M.N. 11 (1955, 3) 48-63.

Emeneau, M. B.: Kolami, a Dravidian Language. 302 pp. Berkeley and Los Angeles 1955.

Fortune, G.: An Analytical Grammar of Shona. 443 pp. London 1955.

HADDON, E. B.: Swahili Lessons. Cambridge 1955.

Harries, L.: Grammar of Gesogo. Kongo-Overzee 21 (1955) 420-440.

HEIZER, R. F.: California Indian Linguistic Records. The Mission Indian Vocabularies of H. W. Henshaw. 202 pp. Berkeley and Los Angeles 1955.

Hoff, B. J.: The languages of the Indians of Surinam and the comparative study of the Carib and Arawak languages. Bijdr. t.d. Taal-, Land- en Volkenkunde 111 (1955) 325-355.

Kahl, H. D.: Papst Gregor der Grosse und die christliche Terminologie der Angelsachsen. Z.M.R. 40 (1956) 93-111; 190-199.

KÖHLER, O.: Geschichte der Erforschung der Nilotischen Sprachen. 85 S. Berlin 1955.

KÖHLER, H.: Die Sichule-Sprache auf der Insel Simalur an der Westküste von Sumatra. 75 S. Berlin 1955.

Koppelmann, H. L.: Phonologie, strukturelle Linguistik und die Zweckmäszigkeit in der Sprache. Anthr. 51 (1956) 201-264.

Lambrecht C.I.C.M., F.: Ifugao Tales. Folkl. Stud. 14 (1955) 149-196.

Läuchli, Sam.: Negro Spirituals als christliche Verkündigung. Theol. Zt. 12 (1955) 445-470.

LEKENS, BENJAMIN en MENS, GEREBERN: Ngbandi-Idioticon, 1. Nederlands-Frans en Ngbandi. Annalen van het Koninklijk Museum van Belgisch-Congo. Wetenschappen van de Mens, 3, 1. Linguistiek. XXVII + 1091 blz. Tervuren 1955.

MORENO, M. M.: Il Somalo della Somalia. Grammatica e testi del Benadir, Darod e Dighil. VIII + 404 pp. Roma 1955.

ROP M.S.C., A. DE: Syntaxis van het Lomongo. 142 blz. Leuven 1956.

Sharman, J. C.: The tabulation of tenses in a Bantu language (Bemba: Northern Rhodesia). Africa 26 (1956) 29-46.

STOLL, A.: La Tonétique des Langues Bantu et Semi-Bantu du Cameroun. 169 pp. Paris 1955.

Teeuw, A.: Iets over de jongste Indonesische letterkunde: het werk van Sitor Situmorang. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 112 (1956) 41-54.

TUCKER, A. N. and MPAAYCI, J.T.O.: A Maasai Grammar with vocabulary. XVII + 317 pp. London 1955.

Vanoverbergh C.I.C.M., M.: Isneg Tales. Folkl. Stud. 14 (1955) 1-148.

WITTE C.I.C.M., P. DE: Taalstudie bij de Basakata. 216 blz. Tervuren 1955.

VI

PROTESTANTSE ZENDINGSWETENSCHAP

ABINENO, J. L. CH.: Liturgische vormen en patronen in de Evangelische Kerk op Timor. 155 blz. Utrecht 1956.

ANDERSEN, W.: Towards a Theology of Mission. 64 pp. London 1955.

ARKELL, A. J.: A History of the Sudan to AD 1821. XVIII-250 pp. London 1955.

Bavinck, J. H.: The problem of adaptation and communication. I.R.M. 45 (1956) 307-313.

—: Het Evangelie en het mystisch levensgevoel. De Heerbaan 9 (1956) 157-165.

BERG, J. V.D.: Constrained by Jesus' Love. An Inquire into the Motives of the Missionary Awaking in Great Britain in the Period between 1698 and 1815. 238 pp. London 1956.

Bietenhard, H.: Natürliche Gotteserkenntnis der Heiden? Eine Erwägung zu Röm. 1. Theol. Zt. (Basel). 12 (1956) 275-288.

Bijlefeld, W. A.: Een nieuwe periode in de verhouding tussen Islam en Christendom? Enkele gedachten over de voorstellen tot vorming van een ,,World Fellowship of Muslims and Christians". De Heerbaan 1956 pp. 50-71.

Blauw, J.: Das Missionsdenken in den Niederlanden 1945-1955. E.M.M. 100 (1956) 116-126.

Dougall, J. W. C.: African separatist Churches. I.R.M. 45 (1956) 257-266.

Enklaar, J. H.: De theologische opleiding in Zuidoost-Azië. De Heerbaan 1956 pp. 37-49.

GÄRTNER, B.: The Areopagus Speech and Natural Revelation. 289 pp. Uppsala 1955.

Gray, E.: Some present-day problems for African christian marriage. I.R.M. 45 (1956) 267-277.

Janssen Schoonhoven, E.: Zendingswetenschappelijke nieuwbouw. De Heerbaan 9 (1956) 147-156.

Keller, C. A.: Versuch einer Deutung heidnischer Religion, im Anschlusz an Karl Barth's Lehre vom Menschen. E.M.M. 100 (1956) 70-92.

KOPER, J.: Enkele aspecten van het vraagstuk der missionaire Bijbelvertaling, in het bijzonder in Indonesië. 188 blz. 's-Gravenhage 1956.

KRAEMER, H.: La foi chrétienne et les religions non chrétiennes. Neuchâtel 1956.

LEHMANN, A.: Es begann in Tranquebar. Die Geschichte der ersten evangelischen Mission in Indien. 353 S. Berlin 1955.

LINDE, J.M. VAN DER: Het visioen van Herrnhut en het apostolaat der Moravische Broeders in Suriname 1735-1863. 267 bldz. Paramaribo 1956.

MCGRAVAN, D. A.: The bridges of God. A Study in the strategy of Missions. 158 pag. New-York 1955.

MYKLEBUST, OLAV GUTTORM: The Study of Missions in Theological Education. Vol. I 459 pp. Egede Instituttet, Oslo 1955.

Nielsen, E. W.: Die junge Kirche in ihrer missionarischen Begegnung mit der Welt. E.M.M. 100 (1956) 6-17.

Rozenkranz, G.: Missionswissenschaft als Wissenschaft. Z.Th.K. 53 (1956) 103-127.

Sierksma, F.: Religie en politiek leiderschap in primitieve culturen. Nederl. Theol. Tijdschr. 10 (1956) 209-236.

SMAL, P.: Die Universalisme in die psalms. 235 bldz. Amsterdam 1956.

Sung Bum Yun: Het protestantisme in Korea 1930-1955. De Heerbaan 9 (1956) 121-133.

TRIMINGHAM, J. SPENCER: The Christian Church and Islam in West Africa. 56 pp. London 1955.

Zielhuis, L.: Missiografie. De Heerbaan 9 (1956) 134-146.

Boekbespreking

JOZEF HASENFUSS: *Weltreligionen als sozial-kulturelle Gestaltungsmächte* 156 S. Echter-Verlag, Würzburg, 1955.

In een tijd, waarin het verkeerswezen zich voortdurend ontwikkelt en de communicatie-middelen steeds geperfectioneerd worden, waarin bovendien politieke, economische en culturele oganisaties de wereld omspannen, treedt het Westen uiteraard ook in nauwer contact met de grote godsdienstige systemen. Eeuwenlang hebben de wereldgodsdiensten het leven en het samenleven der volken van hun invloedsfeer tot een zekere zelfstandigheid ontwikkeld en gefixeerd. Zo kon men vroeger tot op zekere hoogte begrijpen en billijken, dat christelijk Europa aan de godsdiensten van Azië en Afrika doorgaans weinig aandacht schonk en van hun wezen en betekenis slechts een vage voorstelling had. Maar nu het koloniale tijdvak ten einde spoedt en de Aziatische en Arabische volken als onafhankelijke partners tegenover ons komen te staan en politieke gebeurtenissen in het Verre Oosten hun terugslag hebben, rechtstreeks en diepgaand, op ons leven, is het noodzakelijk geworden zich te gaan bezighouden met de godsdienstige ideeën, die het maatschappelijk en cultureel bestaan van die volken schragen. Immers niet slechts het christendom en met name het katholieke, maar ook de andere wereldgodsdiensten trachten tegenwoordig zich uit te breiden en elk van hen maakt er aanspraak op hogere waarheid en wervende kracht te bezitten.

Nadat Schr., hoogleraar in de vergelijkende godsdienstwetenschap aan de universiteit van Würzburg, in het eerste hoofdstuk van dit boek de taak en de methode van zijn onderzoek in het kort heeft geschetst (blz. 15-24), beschrijft en beoordeelt hij in de drie volgende hoofdstukken achtereenvolgens het Oost-Aziatische, Chinees-universistische godsdienstsysteem en zijn betekenis voor het sociaal-culturele leven (blz. 27-49), de godsdienstige en sociaal-culturele ontwikkeling van de Indische wereld (blz. 53-82) en de Islam als politiek-sociaal-culturele wereldmacht (blz. 85-98), waarna hij in het vijfde hoofdstuk (blz. 101-147) de ideeën en vormende krachten van het christendom voor het persoonlijke en sociaal-culturele leven der mensen aan een onderzoek onderwerpt om ten slotte (blz. 147-157) de betekenis van het sociaal-culturele leven der mensen voor het christendom te schetsen. Tegen de achtergrond van begrip voor het wezen en de betekenis der wereldgodsdiensten komen de levenswaarden van het christendom in haar daarboven uitstekende betekenis duidelijker naar voren.

Dit oriënterend, overzichtelijke en inzichtgevend boek moge voor velen een welkome en betrouwbare gids zijn op dit onmetelijk terrein, terwijl men in de literatuuropgave desgewenst nog meer van zijn gading kan vinden.

Nijmegen A.M.

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz. 1956. 23. *Jahrgang.* 35. Jahrbuch des Akademischen Missionsbundes Universität Freiburg (Schweiz). 96 S. Selbstverlag der S.K.A.M.B. Freiburg (Schweiz).

Nadat het tweetalige (Duits en Frans) katholieke missiejaarboek van Zwitserland gedurende zes achtereenvolgende jaren de lezers georiënteerd heeft over de toestand der missie in India, Japan, Afrika en Zuid-Amerika en een overzicht gegeven over de missieactie in Zwitserland zelf, leek het de redactie gewenst zich eens te bezinnen op de eigen missie-instelling.

Een eerste artikel toont aan, welke eisen en verplichtingen de Messis, de Zwitserse katholieke missietentoonstelling van 1955, aan de toekomst stelt, resp. oplegt. Men kan zich nl. niet verhelen, dat onze tegenwoordige tijd, die al het traditionele op zijn waarde toetst, ook ten opzichte van de missie niet zelden sceptisch gezind is en bezwaren gevoelt. Na een artikel over de missiemotivering, afgezien van de tijdsomstandigheden, laat de redactie aan bedoelde kritiek het woord, opdat men het juiste antwoord daarop zou leren geven en daardoor zijn missie-instelling dieper verankeren. Zo komen oude opwerpingen tegen de missie ter sprake, maar ook de tegenwoordige toestand der missie in China, Korea en Vietnam; zo wordt de vraag opgeworpen of Europa missieland is geworden en de betekenis van natuur, cultuur en genade voor de missiearbeid behandeld; zo wordt de activiteit van de internationale organisaties in verband met het missiewerk beschouwd en het probleem van de financiering der missie aan een onderzoek onderworpen. De gebruikelijke missiebibliografie van Zwitserland, van de hand van prof. dr. Joh. Beckmann S.M.B., omvat ditmaal de jaren 1954 en 1955. De verantwoordelijke redacteur, P. dr. Walbert Bühlmann O.F.M.Cap., zegt in de inleiding, dat men boven dit jaarboek als motto zou kunnen plaatsen: „Mission im Widerspruch der Zeit" en spreekt de hoop uit, dat ook tegenwoordig het missiebevel van Christus, ondanks tegenspraak van verschillende kanten. sterk weerklank moge vinden.

De zeven voorafgaande jaarboeken zijn nog verkrijgbaar bij het secretariaat van de S.K.A.M.B., rue de l'Hôpital 1a, Fribourg, tegen de gereduceerde prijs van 7 Zw. francs. Aanbeveling is hier overbodig.

Nijmegen A.M.

P. Aloysius Verhoeven O.C.S.O.: *Wij en God.* 247 blz. N.V. Uitgeverij De Forel, Rotterdam, 1955. f 5,65; geb. f 6,90.

De monnik van de Cisterciënser-Abdij „Maria Toevlucht" te Zundert, die enkele jaren geleden een gunstig ontvangen bundel, getiteld: Gedachten van een Monnik, in het licht heeft gegeven, heeft opnieuw een bloemlezing uit zijn conferenties voor priesters en leken gepubliceerd, die hij bij gelegenheid van zijn gouden professiefeest aanbood aan allen, die hun leven als een te ernstige zaak beschouwen om het niet boven een alledaags peil op te heffen. Te midden van een zekere, hoogst te betreuren vervlakking, blijkt er toch een diepe hunkering te bestaan naar een gelukkige, geestelijke verdieping en de spontanëiteit, waarmede richting gevende geestelijke lectuur wordt ontvangen, wijst erop, dat de H. Geest vaardig is over onze tijden. Misschien — zo zegt de sympathieke schrijver in de inleiding —

doet de titel van het boek iemand onsympathiek aan. Wellicht had men eerder verwacht: God en Wij, dan Wij en God. Maar omdat wij naar God moeten opstijgen als een loflied en als een lofoffer, kozen we de gebezigde titel.

Nadat schrijver op het onderling verband van de te behandelen onderwerpen heeft gewezen, verdeelt hij zijn beschouwingen over veertien hoofdstukken, nl. Wij en God; Wij een loflied op God door Christus; Christus en wij, één mystiek Lichaam; Inwendig leven van Christus; Christus kon niet ootmoedig zijn met het verstand, door de ootmoed van Zijn wil is Hij ons aller voorbeeld; onze rouwmoedigheid; ootmoedigheid en rouwmoedigheid, maar geen overdrijving; bevestiging van Sint-Bernardus' leer over de rouwmoedigheid; onze hartstochten; bekoringen; God openbaart zich in Zijn schepping; de Allerheiligste Drievuldigheid; versterving is christelijk-humanistische zin; over de meditatie. In een aanhangsel stimuleert hij de lezer tot het besluit: Meditabor, hetgeen ook de titel van het boek had kunnen zijn.

Wat ons bij de lezing van dit in de Vox-Romana-reeks uitgegeven deel vooral getroffen heeft, is vooreerst de bezonnen wijsheid, die straalt uit deze gesprekken met en toespraken tot retraitanten; vervolgens de bewonderenswaardige belezenheid van de Schrijver in de geschriften van Sint-Bernardus, zijn Ordesgenoot en voorbeeld, op wiens woorden hij zich voortdurend beroept; ten slotte de mildheid van oordeel over personen, handelingen en situaties. Ook voor de lezers, die deze allesbehalve wereldvreemde monnik niet reeds persoonlijk mochten leren kennen, blijkt schrijver een man te zijn van soliede kennis, helder inzicht, wijs oordeel en hartelijke eenvoud. Het ook technisch goed verzorgde boek leent zich o.i. uitstekend tot geestelijke lezing en ernstige overweging. Tolle, lege.

Nijmegen A.M.

G. B. TRAGELLA: *Un'anima di fuoco. P. Paolo Manna.* — Pontificio Istituto Missioni Estere, Napoli 1954. — 384 pag.

Op 15 september 1952 stierf in een ziekenhuis te Napels op tachtigjarige leeftijd een groot man: Pater Paolo Manna, oud-missionaris van Birma, oud-Algemeen Overste van het „Pontificium Institutum pro Missionibus ad exteros" te Milaan.

Een van zijn intimi, de missioloog G. B. Tragella, ondernam het, wat hij noemt „een eerste biografische schets" samen te stellen (in het Italiaans) welke later kan dienen om pater Manna de hem toekomende plaats te bezorgen in de missiegeschiedenis van deze eeuw. Achtereenvolgens worden de verschillende stadia van dit veelbewogen leven in een eenvoudige en frisse stijl beschreven. Uit woord en daad van Manna blijkt overtuigend, dat hij in natuurlijk en bovennatuurlijk opzicht een superieur mens was en een missionaris in hart en nieren, een bezieler en stuwer ook van de missie-actie in al zijn variaties.

Aanvankelijk missionaris in Birma, moest Manna in 1907 om gezondheidsredenen definitief naar Europa terugkeren: hier was voor de „missionario fallito", de mislukte missionaris, een carrière weggelegd die hem in staat stelde voortaan niet alleen te vissen met de hengel, maar het net uit te werpen in volle zee: binnen zijn Instituut stuwde en richtte hij de opleiding van nieuwe missionarissen en zijn

actie naar buiten droeg het stempel van de ware katholiciteit. Hij werd de initiatiefnemer van de georganiseerde deelname van alle priesters aan het wereldmissiewerk in de ,,Priester-Missiebond'' en op zijn ziekbed werkte hij nog een plan uit voor de stichting van missie-seminaria in alle Kerk-Provincies van de wereld. Biddend en studerend bracht hij te midden van missie-tijdschriften en missionaire werken zijn laatste levensdagen door.

Hiermee zij gezegd, dat deze ,,anima di fuoco'' een voorbeeld is zowel voor de missionarissen als voor alle missie-ijveraars: wie in contact wil komen met zijn brandende ziel neme dit geïllustreerde werkje ter hand. Kardinaal Costantini zelf, oud-Secretaris van de Propaganda, schreef het voorwoord voor de biografie van deze priester die hij noemt ,,una delle piu alte e più belle figure di Missionario.''

Gemert DR. ED. LOFFELD C.S.SP.

JOH. HOFINGER S.J. und JOS. KELLNER S.J.: *Der priesterlose Gemeindegottesdienst in den Missionen*, Schriftenreihe der N.Z.M.XIV.43 S. Administration N.Z.M. Schöneck, Beckenried, Schweiz, 1956.

Wanneer gesproken of geschreven wordt over een priesterloze zondagviering moet men niet enkel denken aan de gebieden, waar b.v. onder het communistische regime de missionarissen verdreven zijn, want ook zonder deze bedreiging (en waar is deze afwezig?) wordt deze methode al veelal toegepast. In de meeste missiegebieden is immers priestergebrek; de missionarissen hebben veelal de zorg voor 10-15 bijstaties, waar ze slechts hoogstens om de 5-6 weken op zondag de H. Mis kunnen celebreren. Het is dus noodzakelijk, dat de plechtigheden op zon- en feestdagen veelal door hun leken-helpers, hun catechisten worden geleid. Men diene dan wel methodisch te werk te gaan, wil tenminste deze zondagviering niet in een opdreunen van gebeden ontaarden, maar integendeel belangrijk bijdragen tot de godsdienstige verdieping van de jonge christen-gemeente. De beide schrijvers geven een duidelijke en overtuigende uiteenzetting van de betekenis van zulk een liturgische viering van de zondag, terwijl de priester afwezig is. P. Hofinger verklaart allereerst de catechetische waarde van een goed georganiseerde godsdienstige plechtigheid op zulke dagen, vooral nu op vele missiescholen door toenemende staatsbemoeiing het godsdienstonderricht in het gedrang komt. Maar zulk een zondagviering heeft ook een hoge pastorale waarde als vervangingsmiddel van het Eucharistisch offer, als verdieping van het gebedsleven, als zondagsheiliging en als versterking van het gemeenschapsleven. Vervolgens beschrijft P. Hofinger, hoe in grote lijnen een dergelijke godsdienstplechtigheid het beste kan geschieden. P. Jos. Kellner geeft enige concrete voorbeelden van een dergelijke liturgische zondagviering zonder priester. Het is een praktisch boekje, dat we alle missionarissen ter lezing en bestudering warm aanbevelen.

Tilburg P. DR. GREGORIUS O.F.M.CAP.

DRS. J. T. NELIS S.S.S., *Daniël* (*de Boeken van het Oude Testament Deel XI Boek II*), Roermond, J. J. Romen & Zonen, 1954

Het is een onverdeeld genoegen, dit nieuw commentaar op het boek Daniël te mogen aankondigen. Dit Bijbelboek wordt vaak verwaarloosd, daar het de

naam heeft, ,,moeilijk" en ,,vreemd" te zijn, en misschien leeft het bij vele priesters alleen nog maar in de herinnering aan ingewikkelde bewijzen voor de historische betrouwbaarheid, en rekensommen met 70 jaarweken. Wie met Daniël zo weinig vertrouwd is, gunne zich beslist eens de tijd om pater Nelis te volgen in zijn zakelijke inleiding en even sobere als precieze uitleg van de tekst. Hij krijgt dan een heel andere kijk op het boek, en voelt zich met vele vruchtbare inzichten verrijkt.

Nadat pater Nelis heeft aangetoond, dat de verhalen over Daniël en de daaraan vastgeknoopte visioenen van deze figuur (hfdst. 1-6 en 7-12 van het protocanonieke boek) één literair geheel vormen, en dit gepubliceerd moet zijn onder Antiochus IV, maar vóór diens dood, dus wsch. in de lente van 165 v. Chr., bespreekt hij uitvoerig het literaire genre van het boek. Zorgvuldig geformuleerde argumenten voeren hem tot de conclusie, dat het eerste deel (1-6) vrije verhalen bevat. ,,Dit genre, dat ook elders in de H. Schrift wordt gevonden, werkt scripturistische of traditionele gegevens uit tot een verhaal, dat men laat spelen in een min of meer juist gereconstrueerde periode uit de geschiedenis van het Joodse volk met de bedoeling bepaalde ideeën ingang te doen vinden . . . Uit deze begripsbepaling volgt, dat in een vrij verhaal verzinsel met geschiedkundig materiaal is verbonden; dit laatste heeft echter niet zelden een legendarische vorm aangenomen" (p. 15). De schrijver van Daniël is nogal vrij geweest in zijn reconstructie van de Babylonische situatie waarin hij zijn held plaatste. Maar het was hem dan ook niet te doen om geschiedenis. ,,De trotse beschaving van Babel is slechts de achtergrond, waartegen hij de grote waarheden wil projecteren die hij zijn tijdgenoten wil voorhouden", en dit zijn de joden die door de wrede Antiochus om hun trouw aan God worden vervolgd. Is de figuur van Daniël dan helemaal fictief, of heeft zij een aanknopingspunt in de historie? Het is niet onmogelijk, zegt schr., dat de uit de mythologie van Ras Sjamra bekende Dan-El, die ook in een tekst van Ezechiël voorkomt, door de schrijver van het boek Daniël gemaakt is tot hoofdpersoon van zijn verhalen en dus tot een tijd- en zelfs volksgenoot van de joodse ballingen in Babel, om aldus te verstaan te geven dat men in zijn boek iets anders moest zoeken dan geschiedkundige feiten; de wijze Daniël zou nl. het symbool zijn van het joodse volk in zijn contact met het heidendom. Maar er zijn bezwaren tegen deze hypothese, en pater Nelis vindt het ,,veiliger aan te nemen dat men in het boek Dan. te doen heeft met een bepaalde persoonlijkheid uit de Babylonische ballingschap, een grote figuur, van wie de officiële geschiedschrijving geen melding maakt, maar die in de volksoverlevering voortleefde en uitgroeide tot een genie, dat om zijn buitengewone wijsheid werd geraadpleegd door de machtige koningen van Babel" (p. 16).

Dan volgt een duidelijke begripsbepaling van het apocalyptische genre, waartoe de visioenen (7-12) behoren. Pater Nelis laat zien hoe de schrijver ertoe kon komen, ,,zijn bespiegelingen over het rechtlijnige vervalproces der wereldgeschiedenis, waaraan een goddelijk ingrijpen een einde zal maken om een eeuwig rijk van heiligheid te vestigen", in de vorm van visioenen te gieten en deze aan de held van zijn verhalen toe te schrijven. Daarna besluit hij de inleiding met een doordachte paragraaf over de leerstellige inhoud.

Ook de deutero-canonieke stukken worden niet vergeten, en daar vinden wij dezelfde ongedwongen behandeling. Zo lezen wij over het verhaal van Daniël en Susanna: ,,Men heeft hier te doen met een volksverhaal, zoals het Oosten er talrijke kent: redding uit een impasse door de scherpzinnige uitspraak van een rechter; bekend is het vonnis van Salomon . . .; typisch voor dit soort vertellingen is dat dikwijls een kind uitkomst brengt. Dit motief van de schrandere knaap, dat ook in het Susannaverhaal verwerkt is, en sterk uitkomt door het gewild contrast met de ouderlingen, wordt door de LXX nadrukkelijk onderstreept . . . Waarschijnlijk was het kind in de oorspronkelijke vorm van de geschiedenis van Susanna anoniem en had het niets gemeen met de wijze Daniël van hfdst. 1-12; maar het succes van de Daniël-figuur en de betekenis van zijn naam (God is mijn rechter, of: God spreekt recht) was oorzaak dat men het Susannaverhaal met de Daniël-cyclus in verband bracht: men identificeerde het kind met Daniël en liet het verhaal in Babel spelen"(p. 128).

In zijn uitleg van de tekst wijst pater Nelis vaak op het verband met de grote thema's van het O.T., en uitvoeriger gaat hij in op kwesties als die van de Mensenzoon, de vergelding in het hiernamaals en de verrijzenis. Hij benadert de schrijver van Daniël met sympathie en tracht ons b.v. duidelijk te maken, hoe deze man het optreden van Antiochus IV niet anders kon zien dan als het toppunt van een satanische machtsontplooiing dat tegelijk een eindpunt moest betekenen en slechts door de universele heerschappij van Jahweh kon gevolgd worden, een wereldrijk dat aan alle andere een eind maakt. ,,Degene die aandachtig het verdere verloop van de geopenbaarde godsdienst en de opkomst van het christendom nagaat en bedenkt dat Jahweh, de God van een onbeduidend volkje in de oudheid, nog dagelijks in ontelbare kerken over geheel de aarde wordt geprezen in dezelfde gezangen, die eens weerklonken in een tempeltje te Jerusalem, terwijl de namen van Amon, Asssjoer, Mardoek, Zeus, Jupiter niemand meer op de lippen komen, en van hun kolossale heiligdommen te Thebe, Ninive, Babel, Baalbek, Athene, Rome ternauwernood nog enige zuilen overeind staan, zal niet alleen het geloof van de oude apocalypticus in de bestemming van zijn volk bewonderen, maar ook toegeven dat hij goed gezien heeft. Wat geeft het dan nog, dat er van een letterlijke of liever mechanische vervulling der voorspelling geen sprake is; het wezenlijke is er en dat tegen alle waarschijnlijkheidsberekening in. Bovendien vergete men niet dat de geschiedenis nog niet ten einde is: Credo in Jesum Christum . . . qui venturus est judicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis" (p. 41).

Dit commentaar zij dus van harte aanbevolen, niet alleen aan de schrijvers van Bijbelse Geschiedenissen, maar aan allen die zich inzetten voor het Rijk Gods waaraan het boek Daniël is gewijd.

Nijmegen L. GROLLENBERG O.P.

INHOUDSOPGAVE VAN DE VIJF EN DERTIGSTE JAARGANG 1956

ARTIKELEN

Bakker S.J., J.W.M.: *Hedendaagse Indonesische geestesstromingen* 78
Bakker S.J., J.W.M.: *De godsdienstvrijheid in de Indonesische grondwetten* . . 209
Dijker S.M.M., Drs. R.: *Missie en Liturgie* 30
Dijker S.M.M., Drs. R.: *Liturgische aanpassing in de Missielanden* 105
Dijker S.M.M., Drs. R.: *Missionaire onderrichting aan de katechumenen* . . . 230
Ferdinand O.F.M.Cap., P.: *De Universaliteit van de Kerk* 140
Gregorius O.F.M.Cap., P. Dr.: *De betekenis van de moderne godsdienstwetenschap voor de theologie* 65
Koendjono S.J., Drs. Th.: *Inleiding tot de studie van de Javaanse zedenleer in de Javaanse letterkunde* 166
Mulders, Dr. Alph.: *Romeinse Documenten in Bestuursmaatregelen betreffende de missie uit het jaar 1955.* 2
Oss C.I.C.M., M. van: *Twee Ontmoetingen tussen oost en west.* 16, 95
Reeper M.H.F., J. de: *De Bruidschat als Missieprobleem* 38
Reeper M.H.F., J. de: *Missie-Instituten zonder geloften en hun wijdingstitel* . . . 152
Sleyffers S.J., Jac.: *De Missiegedachte van Sint-Ignatius van Loyola in de Compagnie van Jezus* 129
Veldhuis, Dr. Louise: *De denkwijze der primitieven en de wet der participatie* . . 113
Witsenburg S.M.A., L.: *Bij het honderdjarig bestaan van de Sociëteit voor Afrikaanse Missiën.* 193

KLEINERE BIJDRAGEN

Dellepoort, Dr. J.: *De roepingen voor de Missie in Nederland* 46
Gregorius O.F.M.Cap. P. Dr.: *Missiologisch Congres te Würzburg* 175
Gregorius O.F.M.Cap., P. Dr.: *De 26e Missiologische Week van Leuven* . . . 243
Lie Kwie Bouw: *De Indonesische Katholieke studenten-gemeenschap in Europa* 247
Oss C.I.C.M., M. van: *Een nieuw Boek over Vincent Lebbe* 49

MISSIEBIBLIOGRAFIE

Mulders, Dr. Alph.: *Bibliografisch overzicht van de missiewetenschappelijke literatuur 1956* 251

MISCELLANEA

Missiewetenschappelijk nieuws 123, 178, 248

BOEKBESPREKING

Aster O.F.M.Cap., G. : Morgen is mijn eiland rijk. Vijftig jaar Capucijnenmissie op Borneo (A.M.) 56
Bijbels Woordenboek, tweede druk, afl. 1-2 (J. Cools O.P.) 63 189
Born, A. van den: Ezechiël en Samuël (L. Grollenberg O.P.) 187
Brink O.P., H.: Theologisch Woordenboek. Deel I, en: afl. 5 (A.M.) . . . 184

Bühlmann O.F.M.Cap., Walb.; Die Predigtweise in Afrika (A.M.) 186
Candia, Marc.: U.C.C.I. Annuaire 1595 (A.M.) 185
Charles S.J., P.: Etudes Missiologiques (A.M.) 181
Contribución Española a una Misionologia Agustiniana (A.M. 183
Dellepoort, J.: De priesterroepingen in Nederland (Dr. B. van Leeuwen O.F.M.) 127
Dindinger O.M.I.: Joh.: Bibliotheca Missionum. Bd. XXI. Missionsliteratur von Australien und Ozeanien 1525-1950 (Alph. Mulders) 123
Dorresteyn S.C.J., H.: Biecht en boete (L.H.C.) 165
Dupeyrat, A.: Mitsinari. Een-en-twintig jaar onder de Papoea's (L. Triebels) 192
Gilhuis, J.: Ecclesiocentrische aspecten van het zendingswerk met name bij de ontwikkeling daarvan in Indonesië (A.M.) 56
Gonzalvus a Raamsdonk O.F.M.Cap.: De cessatione impedimenti disparitatis cultus in extraordinariis territorii circumstantiis (J. de Reeper M.H.F.) . . . 189
Häring CssR., B.: Das Gesetz Christi. Moraltheologie für Priester und Laien (L. H. Cornelissen O.P.) 57
Hasenfuss, J.: Weltreligionen als sozial-kulturelle Gestaltungsmächte (A.M.) 273
Het Ware Licht (G. Béky S.J.) 62
Hofinger S.J., J. — Kellner S.J., J.: Der priesterlose Gemeindegottesdienst in den Missionen (P. Dr. Gregorius O.F.M.Cap.) 276
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1955 (A.M.) 55
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1956 (A.M.) 273
Keulers, Jos.: De Brieven van Paulus. Tweede deel (P.J.C.) 64
Keulers, Jos. — Smit, J.O.: Bijbelse Geschiedenis, afl. 11-20 (L. Grollenberg O.P.) 187
Nelis S.S.S.T.: Daniël. De Boeken v.h. Oude Testament. Deel XI. Boek II (L. Grollenberg O.P.) 277
Ohm O.S.B., Th.: Wichtige Daten der Missionsgeschichte (A.M.) 182
Pfister, P. — Smit, J.O.: De Paus in het Vaticaan (A.M.) 64
Plattner F. A. — Moosbrugger, B.: Christliches Indien. Eine Fahrt durchs Land der Hindus auf den Spuren Katholischer Missionare (A.M.) 126
Questions scolaires aux Missions (A.M.) 55
Rommerskirchen O.M.I., G. — Dindinger O.M.I., G. — Kowalsky O.M.I., N.: Bibliografia Missionaria XIX, 1955 (A.M.) 193
Schurhammer S.J., G.: Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit. Bd. I: Europa 1506-1541 (Alph. Mulders) 53
Stenen getuigen. Gedenkboek 1855-1955. St.-Elisabeth Gasthuis te Curaçao. (A.M.) 185
Terruwe, A.: Psychopathie en neurose (L.H.C.) 61
Toscano, G.M.: La prima Missione cattolica nel Tibet (A.M.) 125
Tragella, G.B.: Un'anima di fuoco. P. Paolo Manna (Dr. Ed. Loffeld C.S.Sp.) 275
Verhoeven O.C.S.O: Wij en God (A.M.) 274
Inhoudsopgave van de 35e jaargang, 1956 279

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

Het Missiewerk

v.34-
35
1955-

BPac

v.34-
35
1955-
56

342360

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00331 3032